



❖ ومن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ❖

هذا

# كتاب الذخيرة

للعلامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين  
وثمانمائة الذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان  
يصنف كتابا للحكمة بين التفاهت للامام الغزالي  
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر  
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف

من كشف الظنون للخصا

❖ الطبعة الاولى ❖

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائن في الهند  
بجيدرا باد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمان

# تمت بحمد الله تعالى



❀ بسم الله الرحمن الرحيم ❀

سبحانك اللهم يا مفردا بالازلية والقدم ❀ ويا مفيض الكون على من اُسم بسمة  
العدم ❀ يا من النوال والجلود شانه ❀ ووجود الحوادث حجتة وبرهانه  
واقاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه ❀ وتصريفها في الاحوال  
والاطوار قد رته وسلطانة ❀ نحمدك تحميدا كثيرا ❀ ونمجذك تمجيدا  
كبيرا ❀ على ما كرمتنا باجزل الاثك ❀ وخصصتنا بافضل نعمائك ❀ وخلصتنا  
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك ❀ حيث  
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك ❀ وذكرتنا بان المهتدي هو المقتدي  
بهدي اولئك ❀ وفطرتنا على فطرة نهتدي بها الى سوا الطريق ❀ وجعلتنا على  
سبيل سلوك مناهج التحقيق ❀ وذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي  
به في التفكير في اسرار ملكك وملكوتك ❀ وتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك \* فسبحانك ما منع سلطانك \* وما رفع شأنك \*  
وما نفع امتنانك \* لانحصى ثناء عليك \* ولا تهدي الا الاعتراف بالعجز اليك \*  
ثم تحف صلوات صلواتنا في جلواتنا و خلواتنا الى نجيك و حبيبك \*  
وصفيك و نجييك \* افضل الرسل \* و موضع السبل \* و مبعد من ساعدتهم  
السعادة من المهالك \* و منفذ من وافهم التوفيق الى اقصد المسالك \*  
الذي اكرمه الله الى ان اخذ منه افضل الملائك \* صلى الله عليه صلوة متوافرة  
متواترة لانتها لاعدادها \* ولا انتفاء لامدادها \* و على جميع اخوانه  
من النبيين \* و على آله الطاهرين \* و اعوانه و اتباعه من الصديقين  
و الشهداء و صالحى المؤمنين الى يوم الدين \* و بعد \* فان جملة الآراء  
تطابقت و جملة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان و راء معرفة  
مولاه قدر مقدوره \* و حسب منشوره بما عليه من نعوت كماله و صفات  
جلاله \* و لا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته \* و التفكير في مصنوعاته \*  
و لكنه مهوى سميت بعيد المرام \* قد هلك فيه ممن سلك اقوام \* و بجر عميق  
مواج \* فاض ممن خاض فيه افواج \* فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول  
الى المامن و المناص و لا يظن لكل ساج فيه السلامة و الخلاص \* اذا لامورا الالهية  
عويصات تتابى ان تستقل بادراكها عقول البشر \* و معضلات لا يتأتى ان يتوصل  
اليها بمجرد الفكر و النظر \* و لهذا تحزبوا فيها احزابا \* و صاروا للاراء المتخالفة اصحابا  
فمن ناج فايز بمتفاه \* و هالك جاير (١) بغصة هواه \* فمنهم من لا يوبه بحالهم \*

(١) جائر اي مائل عن الحق \* و لا يوبه اي لا يبالى به و لا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يعتني بهم لخافة مقامهم \* لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة  
قد تعمقوا في النظر والاستدلال \* وجعلوا العقل في حقائق الامور وان  
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال \* ولم يلتفتوا  
الى مناطق به الوحي الصريح \* مع ان ما يخالفه ليس مقضي النظر الصحيح \*  
فلهذا ازلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم \* وضلوا عن الطريق  
القوم \* فاسسوا مباني اصولا \* ووضعوا ابوابا وفصولا \* مخالفة لما تطابقت  
عليه انظار الملمين \* وتوافقت عليه اقوال النبيين \* وقد يقع لبعض طلاب  
العلم الناطرين في اقوالهم في بادي النظر ومبادئ الفكر تردد بلا ميلان  
الى صحة ما رتبوه \* وقطعته \* وصدق ما فرغوا عليه وحقيقته \* فلهذا اهتم  
ائمة الدين الذين عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهيبهم \* والتنبية على مواقع  
الخطأ في دلائلهم ومطالبهم \* ولما شرفني الله تعالى بمجدة العلماء \* ويسر لي  
الاطلاع على بعض حقائق كلام الازكيا \* ووقفني بعنايته على ان كلام اي  
الجزين احق \* وبالقبول والاتباع اولى واخلق \* كان برهة من الزمان  
يتلجج في صدرى ويتخالج في قلبى ان اكتب في المسائل الالهية وما يتعلق  
بها بعض ما تقر لي وتحقق عندى لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي  
وذخر الى اخر اى واولاي \* ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان  
وملني الذي لا اشتكى منه الا الى ربي وليتنى ادرى لما يصنع بي ما ذا جرى  
وذنبى \* وهكذا كان يفنى الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى  
ان اشار الي مولانا مولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد برقة رقيقه ولادة الامم قانع منخ الكمار بالهبة المتنبية  
والرأي الرزين • قانع عرق الاشرا بالشوكة المكينة والفكر الرصين  
عتاة الولاة لانهم عن سميت طاعته غياة اذلا • وعرة الرعاة لانهم  
في سمط عيود يته سرة اجلا • ملا الله العالم علما واما بمانه وبركانه  
وواسع فيه امانا واما بسكناته وحركاته • لطف الله المحض لاهل التوحيد  
والايمان • قهر الله التيجت على ارباب الشرار والظفيان • المحقق لاسرار نص  
ان الله يامر بالعدل والاحسان • خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن  
السلطان والحاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان • لازالت الاقدار كما  
هي الآن • على طبق ما يهواه • ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران • وايد الله  
تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود • وربط اظناب خيام سلطنته بالوتاد  
الخلود • وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع  
والسجود • ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود • واشارته  
العالية نفعه في مشارق الارض ومغاربها • وماضيه في اقاصي الاقطار وافاتها  
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهافت الفلاسة) التي فيها الامام الهمام  
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام • حجة الاسلام العالم الرباني •  
شيخنا الصمد اني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى واكتب على  
اسلوبه ما يسع لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطرفين من  
جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح • واني لثلي رتبة ان  
احكم بين هؤلاء المراجعين • ولكن لما كان الامر واجب الانباع • وبما لارخصة

شرعوا عقلا ان لا يطاع ❦ تجاذب رأيا الاقدام والاحجام ❦ وتجاوب عزما  
التسوية والانتقام ❦ فرائض اقدم رجلا وأوخر اخرى ❦ اتردد بين الامرين  
ايها اخرى ❦ حتى امرت بلسان الالهام ❦ لا كهم من الالهام ❦ ان اتبع النص  
القاطع ❦ النطق بان امثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رد يف وتابع  
فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى ❦ وانه الواجب الاقدم  
واللازم الاولى ❦ فاستخرت وشرعت فيه مع وهن البني ❦ وضعف القوى ❦  
وتوزع البال ❦ وتشتت الحال ❦ لاسباب لا ابوح الا بواحد منها هو اني كنت  
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي في معترك المنايا ❦ ووافقه رقاب البرايا ❦  
مترقبا وقنا فوفا وصول رسول الرب اما بشير او نذير ❦ واي خطباهون  
من هذا المن كان بخاطر العاقبة خيرا ❦ فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في  
الكلام ❦ وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام ❦ من النقض  
والابرار ❦ والهدم والاحكام ❦ فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل  
لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث ❦ او بما هو شريطة المناظرة  
والبحث ❦ فان التقليد في امثال هذا من زالة الجد وسفالة التحت ❦ فاقصرت  
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي ❦ وانضح لي وزال خفاؤه علي ❦ مما في  
كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال ❦ او مما هو مظنة الاشتباه  
ولا شكال ❦ فان المظنة معهم مفهودة ❦ والمباحثة معهم غير بعيدة ❦ اذ ليس  
لهم تعويل الاعلى المقدمات العقلية ❦ وتعرج الاعلى الانظار الفكرية ❦ فاذا  
تقطعت اعناقهم واحد من الامرين فقد اضمحل ما اوردوه ❦ بكلية ❦ وما

ارباب الملة فلهم في اكثر الالهيات دلائل نفية قطعية . لا مجال للقدح فيها  
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق  
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن يراهين صدقه صارت من الوضوح  
الى حيث لم يبق الافتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان . بل المقاتلة  
معه بالسيف والسنان . فلي نقد يرالزامهم في انظارهم . واخافهم في افكارهم  
لا يتطرق خلل الى مطالبيهم التي شدد اركانها وشيد بنيناها . بقوا طع  
المعجزات . وسوا طع البيئات . وشرطت على نفسى عند ما شرعت في هذا  
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت  
عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض  
الا ما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب . وان لا اجيب داعي  
النصب اذا دعا في الى الجور والاعتصاف . وان لا اميل بشئ من المقتضيات  
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا منذللا "يؤن  
بالتوفيق على الاتمام . والصون عن الخطاء . والحلل في الفهم والكلام  
ولما تم بعناية الله تعالى منظوما على النكت السرية . ومحتويا على المباحث  
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخري . فسموت  
به نفرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصوده . كالاصل على عشرين مجتامورا  
فيها المسائل الموردة ثمه من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت  
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وtheme بونا بعيدا وفرقا كثيرا . والله المستعان  
على كل ما يهول . وهو حسبي ونعم المستول . ولتمهد قبل الخوض في مقصود



الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المرام دافعة لكثير من تشاوش الاوهام  
وهي ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة  
جسمانية و نفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها ما لا بد منه وبهمه  
او يفيد في حصول اغراضه وما يتبع في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت  
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع  
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تني بابصار كل ما يمكن  
ان يبصر ولا قوته السمعية بسامع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية يجذب  
كل ما يهواه ولا قوته الدافعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته  
الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك  
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راك قطعيا لا يبقى معه  
ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات  
باستقلال العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء  
قد عجزوا عن تحقيق ما يبرأى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس  
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة  
وذهب عظيمهم الذى هو افلاطون الى انه ليس فى الاجسام هوى وصورة بل  
الاجسام التى ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهى اركان العالم  
كلما والتمنا مثالا شيئا بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر  
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ديمقراطيس  
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل فى اجسام صغار صلبة غير

قابلة للتقسام بل لم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله  
 الا مجلد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل  
 دليل غيره فعملهم ما قدروا على معرفة تسمى من الاجسام معرفة تامة  
 مزيلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان  
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذها بیده وينظر اليها  
 اليها بعينه ويبدل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف  
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره  
 وقوفاً قطعياً على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط  
 احاطة تامة بدقائق الملك والملوك وكثيرا ما يطهر تخصص نازل المرتبة  
 في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور  
 يقضى منها العجب وتخيير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرّد التفكير  
 الى حقيقتها الوصول افعجاب شأن الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته  
 صارت اهون مراساً من تمويه هذا العاجز الدليل كلا فان بعضاً منها وان كان  
 مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل  
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة  
 على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق  
 وبان يورثه العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر لظهورها من الانبياء ولد لانها  
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق واما ما يورد المستبدون  
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية وهي غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه  
ويتعسر جدا التمييز بينها ولا تخلص عن هذا الالبالجوع الى ذلك المتمسك  
الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقتحم البحر الخضم بدون  
السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل  
في الالهيات الى اليقين . وانه الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى .  
وتقل هذه عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردوها على اصول معتقداتهم  
المختلفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الحلل فيها ظاهرة  
كما استقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم ادنوا من عند الله  
العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية  
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات  
وما ينتمى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا  
ولا قوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها  
وبالاعلى انفسهم فاعجبوا ابارائهم وعقولهم فدخلوا الى ان ينعدوا  
حدود ما يجب للعاقل ان لا يتعداه ويتصدوا والمالا يتبغى للبشر ان يتصداه  
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاء وان هوشي  
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به  
كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقدارهم على استنباط تلك العلوم  
وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان  
من قبيل ساء ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع انزال في مقاصدهم ومواقع

الخلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعناد وان  
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم برأون  
عن الزلل وكلامهم عن الخلل غابة الامر اننا نصل الى كنه ما قصدوا  
وحقيقه ما وردوا وهذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان  
الانبياء الثابت محمد قم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذ كياه  
اجلاء من غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديته  
ان ليس لصحته مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض  
القياس لا ينقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل  
ونتكل عليه وهو نعم الوكيل .

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف فيه  
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى  
مراد اياه القائم بنفسه ونحن لانطاقه عليه تعالى لا نأزيد بالجوهر التميز  
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التميز والامكان واكثرهم  
يوافقون في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى وسنسمع الكلام في هذا ان شاء الله  
تعالى . وهذا نزاع لفظي لا يفضى الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز  
شراعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى  
توقيفية على ما هو المختار لكننا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له  
مناسبة بغرضنا هنا فانه من التفهيمات فلا ننازعهم فيه .

ومنهم ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

الخلاف فيه ما يرجع الى جميع اقسام الشرايع ارباب الشرايع اقسام . ومنها ما يرجع الى مجرد الاصطلاح والتسمية

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما معنا او سند اكثر من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية تضد هاوترتيبها وحرركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور تثبت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بآراء صاد تجري مجرى المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتأويل على خلاف ما حكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تأويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا تشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصل من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلهم على هذين المطلوبين وامثالهما كما يستفاد عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كفنيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتأويل كما يؤول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقهم بعض المليين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتيسيرهم على انهم ليسوا بالثابتة التي

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي

توهموها والمثابة التي زعموها من تبرئتهم عن الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضهم أخطاءهم في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لاعن تحقيق وتسد يدوان كثير من آرائهم عن ظن وتخمين لاعن علم ويقين

### المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يبتنى عليه من مهمات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزؤوا احزابا لاشتغالنا بتفاصيل مذاهبهم وما قيل فيها بما لها وعليها اطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وبغرضنا الا لصق والاوفق فنقول ذهب جمهور المليون الى ان العالم بمجملته وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها صفاتها كاهلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصرات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما استكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا اخلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصور ثنين

والصفة حادثة . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها  
ولا قد مهاذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون  
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان  
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة اذ لا يتعاقب افرادها  
واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدما خلافا لمذهب متقدميهم  
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثة . ونقل عن افلاطون انه قال  
بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي  
الالزماني اذا لحدث عندهم يطلق على معنيين - احدهما . المسبوقية بالعلم  
وهو الحدوث الزماني . والثاني . المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث  
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى . لا تنفق . وتوقف جالينوس في آخر عمره  
في حدوثه وقدمه . نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض  
تلاميذه كتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث فالذي ثبت عنهم  
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نستغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب  
الميلين لقنائه عنه بما فصله الاثمة في كتبهم انما المراد بتحقيق الكلام فيما ذهب  
اليه مخلفوهم وتميز لحق عن الباطل في ذلك .

فقول . قد استدلوا على قدم العالم بمجبع اربع . اولها . وهي قواها ان العالم  
ممکن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم  
لا يخلو اما ان يكون قد بالوحد ثا والثاني باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر  
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذا ن لا يخلو اما ان

قد استدلوا على قدم العالم بمجبع اربع

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا فلي الاول يلزم  
تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المطول عن علته التامة وهو محال فيكون  
العالم قد يماو الالزم الاليجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان  
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قد يماو كرفا ما ان يستجمع  
مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل  
المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم  
مستجما في الازل جميع شرايط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه  
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم . وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد  
الامر ين اما ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قد يماو حين كان العالم  
اثر القديم يلزم ان يكون قد يماو . والاعتراض عليهما من وجهين . الاول .  
القبض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا  
ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث  
اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فتقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها  
اما ان يكون قد يماو احادنا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون  
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل . فان قيل . مقدمات الدليل انما تجري  
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة  
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن  
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال  
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهب اليه من جواز صدور الحادث من

الاعتراض على وجود قدم العالم



القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بأخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها  
الى حركة سرمدية بان تكون للحادث مادة قديمة . اما هوبلى له . كالا لجسام  
الحادثة . او محل له . كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة  
وكاجزام الافلاك لحرركاتها ووضاها الجزئية و كالجردات لصفاتها ان قلنا  
يجوز حدوث الصفة لها او هوبلى لتعلقه . كهيوليات ابدانا لنفوسنا الناطقة  
اذ قلنا بمجدها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية  
السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب  
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث  
فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره  
القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .  
الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت  
تخادعة عاد الاتسكال الى صدورهما من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال  
في صدور الحادث بواسطة من القديم . لا نأقول . حرركات الافلاك  
ذات جهتين الاستمرار والتجدد باعتبار الجهتين صارت صالحة لنوسطها بين  
تجانبي القديم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة  
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم . قلنا . ما ذهبتم اليه باطل  
من وجهه . اما الاول . فهو ان القول بتواردا استعدادات حادثة غير متناهية  
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل  
حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا  
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه  
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل  
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل . و يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية  
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم  
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة  
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدية  
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنامي حر كات الافلاك و اوضاعها  
بل بطلان عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قد يم مطلقاى سواء كانت  
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم  
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة  
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة  
على قد يم كل منها مسبق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على  
تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه  
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة  
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت  
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قد يم يكن سابقا على كل فرد منها لكن  
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم  
لامبال للقدح فيه الاعلى طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امورها ترتيب  
 ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضامين  
 بدون الآخر وبطلانه ضروري \* بيان الازوم \* ان الترتب  
 بين الشئيين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوبة  
 متضائتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا اعتبر فاسلسلة  
 من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الاخير ففيه المسبوبة دون  
 السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوبة ولا ينتهي  
 الى شئ له سابقة دون مسبوبة فتعينت مسبوبة المعلول الاخير بدون  
 مضائتها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضاييف الحقيقي ان يكون له مضافان  
 وان جاز ذلك في المشهور كابو واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط  
 فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة  
 من جانب المنتهى حتى توجد في منتهاها مسبوبة بدون سابقة . واما اذا  
 كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوبة  
 دون سابقة او بالعكس . قلنا . يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها  
 فالسابقة والمسبوبة فيه ليستا متضائتين . فالمسبوبة في انها كانت مضافة الى  
 السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوبة التي فيما بعده . فاي جزء  
 ناخذ من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد  
 بواحد من عدد المسبوبات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوبة  
 التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوبات ازيد من

عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء  
السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك  
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء  
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة  
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية  
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر  
فان قيل • نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تتحقق  
في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون  
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا وتتحقق فيما بعده  
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فما ذكرتم مخلف  
للضرورة فلا يلتفت اليه • قلنا • نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء  
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا  
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداهما  
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبقيات  
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا تلك السابقيات وكذا في  
السابقيات والمسبقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائكم استلزامه  
لضرورة متناقضتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود  
امور غير متناهية مطلقا أي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على  
رأى جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالمثل

والمعلولات وكالابعاد ولا كالحركات وهو برهان التطبيق ❖ وتقريره انه  
لو حقق امور غير متناهية يفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبله  
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ ومما  
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى  
ثم ينطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأ أيهما المفروضين في كل واحد  
من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزؤ من  
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيبايل كان الجزؤ مساويا  
للكل في الاجزاء واعتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزؤ ليس  
في الناقصة فتقطع الناقصة حيثئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه  
والزائدة لا تزيد عليها الابتناه وهو مقدار ما بين مبدأ أيهما المفروضين  
ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة  
ايضا وتاهاها في الجانب الذي فرضت غير متناهية ❖ هذا حاصل ما ذكره  
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانها جار في الامور الغير المترتبة  
ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا  
المقام . وقض هذا البرهان . اما اجمالا . فمبرائب الاعداد فانها غير متناهية  
مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان قول يفرض جملة من  
اثين الى ما لا يتناهي واخرى من الف الى ما لا يتناهي ثم ينطبق الجملتين  
ونرد المقدمات الى آخرها . واما تفصيلا . فبان التطبيق ان سلم تأتية في  
الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في الوجود او المجتمع فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاني الخارج للزم من انطباق المبدأ على المبدأ أنطبق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزائهما مفصلة ويعتبر موازنة كل جزء من احدهما مع جزء من الاخرى لبتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه باراء جزء من تلك وقوع الثاني باراء الثاني والثالث باراء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدها باراء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحيلين الممتدين في جهة واحدة وبجملتين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق ولهد اخصص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة اما طبعا او وضعيا المجتمع في الوجود كالعلل والمعلولات وكالاباء والابناء . والجواب . عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ الاعداد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفصلاً ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلِكَ مجملًا  
 . وكذا لا يرد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا  
 عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير  
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور  
 فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان  
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءاً لبعض بل هي انواع متباينة فان  
 العشرة مثلاً ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة  
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية  
 مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم  
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم  
 يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم  
 تنافي النفوس الناطقة الموجودة ايضا . واعلم ان معنى النقض جريان  
 الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان  
 الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها اما يمنع تخلف  
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض  
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد  
 كذلِكَ وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض  
 بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر  
 تطبقان لكون الاعداد وهميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان اكفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم  
من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او بخلاف  
انها لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع  
وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونها متحققتين  
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل  
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان  
متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبائ الجملتين وانقطاعهما والجزء مع  
الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والزميلين على ما اوردته للتوضيح  
ضام اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق  
بينها وهما في دليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم القرض على ان  
ما ذكرناه في شق الرد على من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان  
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان فيه قطعا  
والجواب عن الثاني اي النقص التفصيلي ان مرادنا ما ذكرنا في الدليل  
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انها في حد انفسها اما  
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا بتامهما او لا وعلى الاول يلزم مساواة  
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور  
عدم الانطباق بالتام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر  
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازم ان قطعتان  
ومستلزم ان لا استحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة اولاً ومجمعة



في الوجود او لا ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس  
 الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود  
 شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلو ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر  
 على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف اراده ولا الاول يستلزم  
 عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري  
 وهو خلف هذا استدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك الباري  
 تعالى محال والمحال جازان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه  
 بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول  
 باحتياح الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثه وهي  
 كون موجود في الخارج بلا تعيين وتخص في ذاته وكون اشياء كثيرة  
 منفردة في اقطار العالم شخصاً واحداً او كون الهوى حادثة والاولان ممتنعان  
 في الواقع والثالث عندهم اما بيان اللزوم فهو ان هوى هذا الحيوان مثلاً  
 لا يخلو اما ان تكون متشخصة او لا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت  
 متشخصة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق  
 والغرب واكلت منها ساع الارض وطيور الجو وصارت اجزاه منها هل  
 بقيت شخصية تلك الهوى بجالها او لا فان كان الاول فهو الثاني وان كان  
 الثاني فهو الثالث لان الهوى الاول قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون  
 حادثة لان ما ثبت قد ممتنع عدمه واجزأؤها المتفرقة قد عرضت لها  
 شخصات متعددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هويات اخرى واما

بيان بطلان التوالي فالاول بدهاة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع منازع مكابرة في بدهاته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلا مانعة من الاشتراك فيها والا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلي نفسه موجودا في الخارج لافي ضمن فرد من افراد ه وهذا عند كم ايها القائلون باحتياج الحادث الى المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لا يقول به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلي المجرد في الخارج فشي لا يعبأ به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا معنى للشخص الا مانع تصور ممانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني فانه ايضا باطل بدهاة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا برأهم عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث باعترا فهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ماذكروا من حلول الحركة السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها ليس بصحيح الاعلى رأى من قال بوجود الكلي انطعم في الخارج وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام والاستمرار وليس ايضا شئ متصفا ههنا في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحد ومستمرة وبجهة الحدوث ان  
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة  
بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامرا الممتد المنتظم الى  
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة  
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكره وقد يجاب عن هذا بان مرادهم  
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر  
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها  
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار  
ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة  
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا  
من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لاحدوث لوازمها ويدفع  
بان التحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص  
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تحقق لها ولا افراد هالتكون مستمرة  
او حادثة فلا حاجة للحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة  
بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة  
المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امرين  
وعلى هذا يندفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية  
ضرورية والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير  
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم منافي المزوم ضرورة واللازم امكن تحقق المزوم بدون اللازم مع ان  
لهذا وجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان  
اردت به انها متصفنة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فهو ممنوع  
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت  
انه لاشئ من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لانسلم  
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية يتنافى هذا بل يتنافى استمرار شئ من  
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية  
التي هي مستندة الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت  
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر  
ويتسلسل \* وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث  
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت \* يرد عليه انها  
مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت  
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال  
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فاسبب تجددها في نفسها  
فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه \* وقد عرفت مما قررنا  
من المباحث وجه تفصيلهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو  
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاولها اذ الاوضاع  
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية  
عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لاول الحوادث ❀ الثاني ❀ من وجهي الاعتراض على حجتهم  
 الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكتان ❀ الاول ❀ اننا نختار ان مؤثر العالم  
 مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل  
 والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا ❀ لانسلم استحالته على  
 الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان  
 يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا واثرا المختار لا يكون  
 الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجادا في الازل مراد الموجد فيه فصدر  
 الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فعليكم بيان امتناع  
 هذا وهو هذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض  
 المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل  
 الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار  
 لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا  
 او يوجد بعد مهلة ❀ قيل ❀ استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع  
 ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجود سواء كان اليجاد  
 بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد  
 فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة  
 ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تخر عنها وجود العالم ثم حدث  
 بعد ذلك ❀ وهذا في غاية الاستحالة ❀ لا يقل ❀ هذا الكلام يخالف ما نجد من  
 انفسنا ❀ نا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث

القصد بل قد توخره زمانا طويلا . لاننا نقول . ذلك القصد ليس بارادة بل هو  
 عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد  
 فيما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتغلف عنها الفعل  
 البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس  
 هناك الا الارادة . قلنا . ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر  
 فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض  
 العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط  
 التأثير محال وهذا عين محل النزاع . وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة  
 فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خلفه الكثيرون غير المحصورين  
 غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مراد تارادتنا وهذا من  
 قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثيرا ما  
 تمسكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالمات الجميع  
 الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكره له علم زائد على  
 ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث  
 \* المسلك الثاني \* اننا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط  
 اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بخلق العالم وتعاقبها خصوصا ولم يحصل ذلك  
 التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذ به  
 ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .  
 العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فالزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت اي للزمان زمان يوجديه وهو باطل اتفاقا • قلناه هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تام كما بين في موضعه • واعلم • ان الكلام في ان الزمان موجود ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها ويات الحق منها بالتفصيل الخرج البحث عن طور هذا الكتاب • وانما لم نجد لم دليلا تلماعلى وجوده • واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لا يجامع القبل البعد وكذا وجود هامع عدمها غاما ان يكون عروض هذه القبلية والبديية لما لذاتها وهو باطل لان الاب مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الابن نظرا الى ذاتها وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده • واما الامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضى التصرم والتقصي ولهذا الذاقيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع مجي زبد وذلك مع مجي عمرو ويتوجه انه لم كان مجي زبد قبل مجي عمرو وهكذا حتى اذ الجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو عروضها الذاتي موجودا اذ ليا بد ياو الا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها

القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت  
 وفيه نظرية اما اولها فلا نالنا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية  
 للحوادث بمضامع بعض ليس لذاتها وكذا اعروضها لعدمها وجودها  
 لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم  
 لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بمضامع بعض بارادة الفاعل  
 او بسبب آخر من الاسباب كمعرض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها  
 السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذات القديمة مع  
 وجود الواجب ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة فان قالوا  
 لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت  
 سابق على وقت وجود الثاني وبعدها لا انه حدث في وقت لاحق  
 بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلنا ممنوع فان معنى  
 القبلية والبعدية بين الحوادث بمضامع بعض وبين عدم الزمان والسابق مع  
 وجودها وبين اجزاء الزمان بمضامع بعض وعدم الزمان ووجوده  
 على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في  
 الاخيرين والالزام ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود  
 الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والالزام ان  
 يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون  
 الزمان داخلا فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى  
 نوهم يلزم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايها ما ذلا تتفاوت العبارات



في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا  
واما ثانيه فلان القبلية والبعدية من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من  
الاصف الخارجية والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف  
فلا يقتضيان وجود معروضا في العقل ان سلم الوجود العقلي . وجه  
اللزوم انهما معنيان اضافيان متكفيان في الوجود الذهني والخارجي فوجود  
احدهما اينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذنفا ذنوا وان خارجا خارجا  
ووجودهما معا يستلزم وجود معروضا مع بالضرورة وهم ايضا مترفون  
بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل  
وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شئ بسيط  
غير قار مسمى بالان السيارا يحصل في الحبال من سيلانه وعدم استقراره ذلك  
الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ماهو معروض هذه القبلية  
والبعدية ليس موجودا في الخارج ومادعوا بوجوده في الخارج لا يتصور  
فيه قبلية وبعدية فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر تفصيلهم عن هذا ان  
هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لانه بحيث لو فرض وجوده  
فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فاننا نذكر  
القبل امتدا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم  
على البعض بحيث لا يتصور اجتماعهم لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد  
في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل  
في العقل بحسب استمراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد  
بمغروض القبلية والبعدية متعلقهما مجازا أي ما هو سبب لغرضها وهو  
ذلك الموجود السبيل لا المعروض الحقيقي لهما فانظر في هذا الكلام بدقيق  
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي أم محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج  
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر المند مجرد ادعاء ولم لا يجوز  
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من الاحتمالات او عن موجود قار  
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاوفي وجود الزمان الى دعوى  
الضرورة متمسكين بان من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان واجلاف  
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا  
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم  
ولا على وجوده في الخارج فان المدوم يقسم الى الممكن والمنتهى والعدم  
يقسم الى الواجب والممكن والمنتهى الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن  
فيه غير موجود قطعا لانه الامر المتمد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم  
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل  
العقلاء به وتوجههم اتام اليه وانظارهم الدقيقة ومنزعاتهم الطويلة فيه  
ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضرورى اخفى بكثير من الظريات ودعوى ان  
انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا  
تحققته ينفعك في هذا المقام فان قيل اعترضكم التاني عن اصله ساقط لان مباح  
على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو السبق الثاني

من التردد يدفى تقرير البرهان وقد ابطناه هناك \* قلنا \* هذا دفع لما ذكرتم  
 في ابطال هذا الشق ويان لبطلانه فان قولكم ان توقف تأثير القديم في العالم  
 على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة  
 اولاً والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو  
 تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شئ آخر ومع هذا  
 يجوز تخلفه عن الارادة \* فان قيل \* هذا التعلق ان حدث لاعتبار سبب لازم  
 امكان وجود العالم ايضا لاعتبار سبب وهو باطل قطعاً وان حدث بالاختيار  
 انتقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة  
 قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا  
 ايضا باطل اتفاقاً \* قلنا \* التعلق ليس امراً موجوداً بل هو اعتبارى عقلى ولا  
 يلزم تساوى احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز  
 حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في  
 الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار  
 نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتبارى عما يقتضيه  
 جواز تخلف الموجود عن علته هذا \* وقد يقال \* البداية شاهدة بان  
 كل حادث وجودى كان او اعتبارى يحتاج في حدوثه الى سبب يخصه  
 بوقت حدوثه وليس بعيد \* وسيجيى في البحث الرابع عشر ان شاء الله  
 تعالى تنمة هذا الكلام \* لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثانى من الجواب عن  
 اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختاراً لا موجباً بالذات وهم ينكرونه

ويحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم  
عليه ليظهر صحة الجواب • فمنها • وهو عمدتها والموثوق به عند من انه تعالى  
لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج  
حصوله الى مرجع اول او الاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى  
مرجعه و مرجع مرجعه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن  
الصانع تعالى فينسند باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا • والجواب •  
اننا نختار انه محتاج الى مرجع لكن مرجعه قد يم وهو العلم الازلي بترتيب  
حكمته ومصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجع آخر لان علة الحاجة  
الى المرجع عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف  
الاختيار عن مرجعه و امتناع تخلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على  
ان قلتم هذا الاختيار ان كان لازما لكون العالم ازل بالامتناع تخلف للمعلول  
عن علته التامة وان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد  
عرف ممل سبق توجه المنع على الملازمين فلا حاجة الى الاعادة او نختار  
انه لا يحتاج الى مرجع • وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان  
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بد اعية  
ندعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد  
بماشتهر من ان الترجيح بلا مرجع باطل والثاني غير مستلزم له ولا لمتنع  
آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي  
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عد ومهلك  
فخضر عنده اثناء ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف  
عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى  
هلاكة بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر  
ولا يعمل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ \* ولا يقال \* لم تعلق الارادة  
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعمل  
الايحاب الذاتى \* ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما  
يجرى فيها التعليل واليسوال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى  
ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينسأ بعد ذلك  
واركب ان كل من ينكلم يلاحظ مرجحاني كل حرف يتلفظ به على  
حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى وفي تمدد كل حرف الى حد  
على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب  
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له  
هذا ومفرغه دعوي الضرورة الغير المسموعة \* ومنها \* انهم قالوا لا معنى  
لكون الفاعل مختارا الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره  
مما سمى بموه ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه  
لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع  
صدور الاثر عنه لا امتناع وجود الموقف بدون الموقف عليه فلا يكون  
فاعلا \* والجواب \* بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا يتنافى كونه مختارا بل يحققه والنزاع انما هو في كونه  
 موجبا بالذات اى من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا  
 بواسطتها فلا تنازعكم في التسمية \* ومنها \* ان المختار لا بد له من القدرة  
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اى وجوده وعدمه على السواء \* فلو كان فاعلا  
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون  
 الوجود ايضا اثره والالفاظ ذلك الاستواء \* والجواب \* ان منع النفي المحض  
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلوم اثر لعدم العلة \* ولهم ان يقولوا نحن لانكر ان يكون  
 العدم اثر للشيء على الاطلاق بل نكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور  
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم \* وتجنبا ان هذا العدم ازيل واثر المختار  
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع متمتع فيكون  
 الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث \* ويجب  
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السابق الزماني فلا نسله ولا بدله  
 من دليل \* وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع متمتع ان اريد به الواقع  
 قبل القصد فمسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اريد به  
 الواقع بهذا القصد فلا نسل امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على  
 الاثر السابق الذاتي كسبق حركة الاصع على حركة الحاتم فهو مسلم  
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازالة اثر المختار هو لهم دفع هذا  
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء \* والتاثير فيه لا يعقل الا على عدم  
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا على حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا ينوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق اليجاد قصد اعلى وجود المعلول كسبق اليجاد ايجادا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا لفرق بينها فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على اليجاد كسبق اليجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين ❖ فالجواب التام عن هذا الدليل ❖ ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثر له بل ان لا يكون اثر له ❖ ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ❖ وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك ❖ والجواب عن الاول ❖ انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كما لا وعده نقصانا بل نقول مر كوز في العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والتكريم حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالثوب وبمن  
يلبسه العريان ايها افضل واحق للحمد والشكر . وعن الثاني . انا لا نسلم  
لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم  
ترتب الحكمة والمصلحة على فعل البارئ تعالى لثلا يكون عبثا لكن فرق  
بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون  
الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله  
بالنسبة الى الفاعل لا بد لنفبه من دليل . ومنها . ان العالم قد يم ثبت قدمه  
بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثر الله مختار لما مر فلزم ان يكون صانعه  
موجبا بالذات . والجواب . رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض  
ذلك والبواقي مبينة في مواضعها . ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال  
هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات  
فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدوران الدليل  
الثاني والثالث لو قلنا لا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا  
او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب \*

### الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيها طريقتان احدهما تحقيقية والاخرى الزامية \* اما التحقيقية . فهي  
موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول)  
التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السنخونة فان  
السنخونة وان لم تفك عن النار ابدابل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح



عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمنع ان يقال وجدت  
 السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم على ( الثاني ) التقدم  
 بالطلع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده  
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين اولا كتقدم سائر العلل  
 الناقصة الخارجة ( الثالث ) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليها السلام فان  
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليه وسلم ( الرابع ) التقدم بالشرف  
 كتقدم العالم على الجاهل ( الخامس ) التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى  
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتب الاجناس والانواع  
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص  
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتب  
 الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه  
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين \* الاول \* ان الزمان قد يهولزم  
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن  
 مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع  
 واذا صدق المازوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه  
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما  
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع  
 معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان  
 فيلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلي البديهيات

وان يكون الزمان زمانا اذا المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان  
لاحق زمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عسده  
بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حدوثة مستلزما للتحال ثبت  
قدمه وهو المطلوب \* الثاني \* ان العالم لو كان حاد ذلك كان صانعه متقدما  
عليه والاتفاق فهذا الية ما ما قدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه  
بعد رسمه انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر  
غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الاتحقق قبلات متقدمة  
متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا  
في الوجه الاول \* والاعتراض على الوحيين \* انها مبنيان على وجود الزمان  
وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما  
مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان  
بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان  
الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع  
المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان  
متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى  
بعض آخر اولى من العكس فلا يمكن تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف  
وليس تقدمها موقوفا على اختيار مبدأ أو قريبا اليه بل هو بالنظر الى ذاتها  
فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا فيلزم الحصر في الخمسة وليس لهم دليل  
عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر \* وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبتي \* الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الالمس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للالمس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدما \* وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها الاجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للاقضاء والتصرم وان كانا من غيرهما فلا بد لهما من زمان يعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدي لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الالمس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانهما نظرا  
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ولا ان يكون ذات الاب متقدما  
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال  
عن لمية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام  
على السند الاخص فلا يجد بهم ابطاله فيه نظر اما اولاف لانهم اما ان يدعوا  
ان حقيقة اجزاء الزمان كدقتضى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون  
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتبوا  
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماع المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على  
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال  
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون  
تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من  
العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر  
الى مفهومهما لا الى حقيقتها والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر  
اقناعي لا برهاني كما سنبه عليه فلا ينبغي في امثال هذه المطالب وان كان  
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع  
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتناهيات  
يقتضى ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بل زمان فلا يلزم من تحققه حيث  
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم تقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان  
حصرهم وفان قيل ما هي الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزاء لها بالفعل بل بالفرض

فاذا افترض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل انما تصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه فاندفع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذ عرض له الاتصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذواتها المتصرمة المفروضة في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتعدد \* قلنا \* هذا الكلام فاسد من وجوه \* الاول \* ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في العقل لا في الخارج لا يجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلا عن لونه كافيا في التصديق بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها ولا في التصديق بثبوتها . الثاني . ان ما ذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان يكون ماهيتها ايضا متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل لان الزمان والحركة متطابقان عندهم ولو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق فاجزأؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيافي تصور تقدم بعض اجزائها  
 بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء  
 الحركة الى آخره . ويكون قوله يد لك على ذلك توقف السؤال معارضا  
 باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا  
 . فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقضي شيئا فشيئا على الاتصال  
 ولا شك انه اذا فرض للتصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحجج العقل في الحكم  
 بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم  
 التصرم وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فاما هو مغاير  
 للتصرم والتقضي فهو متصرم ومتقضي بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم  
 والتقضي فهي متصرمة ومنقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان  
 والحركة وان عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان بذاتها و اجزاء  
 الحركة . قلت . المنع في ما ذكر تظاهرا اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس  
 عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان معدود  
 من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره  
 من الكم ولا صحة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ما ذكر هو يجب ان يكون  
 تصور الزمان كافيافي التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة  
 في انه لا يلزم الان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الاطلاق ولا يلزم  
 قطعا على تعيين بعضها الا يكون هو المتقدم وبعضها الا يكون هو المتأخر فلا يصح  
 ان يدافع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

وبعضها بالتأخر على ما ذكره اولاً لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان  
 يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها  
 لازم التقدم وبعضها لازم التأخر نظر الى ذواتها فان قلت . فرعه على  
 قوله يدل على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفريع عليه  
 صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر  
 الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر . قلت . ياباه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا  
 انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقاً على انه يقال  
 المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا  
 عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم  
 معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف  
 السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند  
 الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه  
 متقدماً وبعضها لوجوب كونه متأخراً ليس مما يعلم بالضرورة فثبتوا غير مسلم  
 الى انتهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة واما ثانياً فلا نقول معنى  
 كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحداً والمعنى والتقدم والتأخر  
 متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الاخران  
 ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجمالية فمن عرف معنى  
 التقدم الزماني مثلاً عرف البتة معنى التأخر والمعنى الزماني وبالعكس  
 فقولهم في تفسير القلبية الزمانية انها قبلية يتمتع فيها اجتماع المتقدم

والتأخران اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في  
الجلال والخفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه  
الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين  
يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكبار لا يختص لهم عن ذلك  
الابان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعدية والمعيسة الزمانيات  
ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يشاد  
الى ذننه منها هذا المعنى وما ذكرناه هو تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال  
لهم لانهم تبادل خصوص الزماني من المتقدم بل ما يشمله وتقدم عدم الزمان  
على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير  
كونهما قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة  
ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري  
متقدما على العالم بغير العلية : يفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة  
معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان  
كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه  
وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا لا نقدر  
على التخييص العبارة فيه بحج يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير اهمام باعتبار  
الزمان فيه كما يوهم به لنظ كان و ثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان  
• نى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذاك دون  
العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد



عبارة بينة لكنه من غير ايهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجوداً في الخارج فلا يعقل انصافه بشيء فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لابل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج والذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكره بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان في معنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذاتاً واحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الا ذاتين لانها لا يقتضيان شيئاً حراً صلابد ليل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسيباً اعتبارياً لا امراً محققاً موجوداً لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامر

تقدير وجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كجزءه عن فهم ان يتناهي  
 الاجسام من غير ان يكون وراءه شيء محقق هو خلاء اي بعد لانهاية له  
 او ملاء اي شيء شاغل لذلك البعد واذ اقبل له ليس وراء العالم شيء لاخلاء  
 ولا ملاء اي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء في محض وعدم صرف  
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي  
 الاجسام الذي هو تناسل العالم فيحكم بان لاخلاء ولا ملاء وراء العالم وان  
 الوهم مخفي في حكمه وكما انه مخفي في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا  
 وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخفي في حكمه بان قبل كل  
 حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه واما الطريقة الازامية  
 فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم وتقريرها انكم قائلون  
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم علما آخر بان نفرض  
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم  
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات  
 وعالماتنا قبلها بحيث ينتهي اليها بالف وما في دورة فانكم ماتحيلون  
 شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم  
 المحقق شيء ولنعتبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر واما ان يكون الامكان  
 الذي بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلف واحد وهذا باطل بداهة واما ان تكون  
 امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها انقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان  
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات

والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين و بدء خلق الاول  
منها ضعف ما بين بدء خلق الاول و بدء خلق العالم المحقق وكلتاها معاً مساوية  
لما بين خلق الثاني من المقدرين و بدء خلق المحقق فيكون الامكانات  
المذكورة ايضاً كذلك ثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون  
كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المندكورة اولاً وبالذات من  
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اى الامتداد  
الحال في الجسم ثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصر في الاقسام  
الثلاثة فقل العالم عندكم زمان • والاعتراض عليهما • اما اولاً فاننا لانسلم ان  
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبار  
الوهمية وما استدللتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما  
تدلان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في الخارج  
وهنا ليس كذلك بل الانصاف بهما ايضاً اعتباري وانكم معترفون بان  
الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما  
بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا  
امر ين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قلمي اما ان يمكن ان تكون  
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولاً  
يمكن • فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على  
امتناعه مع ان لخصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضاً لا نقول بإمكان خلق العالم  
قبل الوقت الذي خلق فيه • وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلاشبهة  
فيكون وراء العلم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فلهو جواب عن هذا  
فهو الجواب عما ائرم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليكم على  
تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعائكم لذا وردتموه لا لزما قدم الزمان وهو  
لا يدل الا على تقدمه على حدوث العلم في الوقت الذي حدث فيه وعلى  
حدوث المقدر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت \* فقرر الدليل  
هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه  
فيه بقدر و آخر و آخر الى غير النهاية والائرم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ  
لا يقف القدر الزائد في مرتبة من للراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم  
\* قلت \* لانسلم لنهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العلم الى  
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العلم وعند هم امتناعه ثابت بالبراهين  
ولا ضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا  
عجزا فلا يتم هذا التقرير الزامهم \*

### الحجة الثالثة

ان امكان وجود العلم وامكان ايجاد الصانع اليه ازليان ويلزم منه صحة  
وجوده و ايجاد في الازل ويلزم منه وجوده في الازل اما الاول فلانه  
لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته  
لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والائرم الانقلاب من الامتناع الى الامكان  
او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منها لازم  
نظر الى ذاته ❀ واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة  
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات اذمنة غير متناهية من  
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه ❀ والاعتراض عليها ❀ اما  
اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود  
العالم وابعاده صحة وجوده وابعاده في الازل ان كان متعلقا بالوجود  
والايجاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده  
الازلى بل الامر بالعكس فان امكان جميع الحوادث ازلى ووجودها في  
الازل غير صحيح وصحة الابعاد الازلى متوقفة على صحة الوجود الازلى  
وان كان متعلقا بالصحة فللزوم مسلم بل مآل ازالة امكان الشئ وصحة  
وجوده الازلى واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلى وقدرة الصانع  
تعالى عليه حتى يكون عدم ابعاده في الازل تركا للوجود وهذا ما قال  
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له  
وينوه باننا اذا قلنا امكانه ازلى فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون  
ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا  
المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن  
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا  
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممنعا  
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من الممتنع دون الممكنات لان

المنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل  
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لا مكان  
 الازلية لكن ما لورد في بيانها ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا  
 كان مستمرا لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من  
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا  
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز  
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل  
 منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى  
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لا مكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول \*  
 مقدماته غير مسئلة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز لمع  
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من  
 قبول الوجود مستمر له وهذا لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من  
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان  
 لم يتنازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود  
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم  
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز  
 هذا اصلا وابعده من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه  
 لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء  
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتناهيين يستلزم جواز اتصاف كل منها بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا يخفى بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره للذي فرغ عليه هازعهم من استلزامه ازلية الامكان لا مكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقص اجمالا بالاغراض الغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن اذلى كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر ولا يخلص له منه الا بانكار امكان شيء غير قار واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات \*

\* الحجة الرابعة \*

لحم فيها ايضا طريقتان مبني احداهما اعتبار الامكان الذي اتى لحوادث العالم ومبني الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لحساء تقرير الاولى \* ان الحادث قبل حدوثة لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا وممتعا والآخر ان باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكن واستحالته ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية عدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منه الا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لتكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فتعين الاول فله قبل حدوثة امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدميا لم يتحقق

الاباعبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره  
 العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه اللا امكان هو عدمي  
 لصدقه على المتنع واحد التقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر  
 وجوديا ولا يلزم ارتفاع التقيضين ولانه لو كان عدميا لصدقه قولنا  
 امكان الممكن لا ولا يفرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني  
 باطل قطعاً فالاول باطل ايضا فلزمه باطل ثم هو ليس امراً قائماً بنفسه  
 سواء كان جوهر اولاً لان الاضافة معتبرة فيه لا بعقل بدونها اذ  
 امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها  
 لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل  
 ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا ثبت  
 الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا  
 القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها  
 ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه  
 او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث ثبت ان لكل حادث قبل حدوثه  
 متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى  
 ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطقة قوة كونه انسانا وذلك  
 المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى  
 الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة  
 الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى لمتعلقه ان



كان نفسا ومحل له على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد بما او منتهيا الى محل قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة كما هي مبينة في مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا \* هذا تقرير الحججة على الطريقة الاولى \* والا اعتراض عليه من وجوه \* الاول \* انا لانسلم ان الامكان وجودى اى موجود فى الخارج وماد كثرتم فى بيانها من الوجوه كلها فاسدة اما اولافلانها نقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع امرا وجودا يفساق اسكلام فيه بمثل ما سبق فى الامكان حتى يلزم ان يكون للمتنوع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك فى بطلانه واما ثانيا فلان قواكم فى الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لو كان عدما لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انسه لو كان عدما لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فلما لازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامر الاعتبارية العدمية فى انفسها سواء اعتبرها متبرا ولا كما ان اجتماع القيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج  
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نهيئك عليه فيما سبق وان  
اردتم به انه لو كان عد ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان  
الثاني ممنوع وما ذكرتم في بيا انه فساد يظهر مما ذكرناه آتقاوا ايضا قولكم  
في الثاني منها احد التقيضين اذا كان عد ميا لزم ان يكون الآخر وجودا  
باطل وقولكم والالزام ارتفاع التقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق  
على شئ معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم املازمة فان العمى واللامع  
كلاهما عدميان مع انه لا يخاو شئ عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما  
عن الوجود بان لا يكون شئ منهما وجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان  
هافان قولنا الامكان ليس بوجود الا امكان ليس بوجود لا يتضمن  
فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشئ ليس بممكن هذا الشئ ليس بلا ممكن  
فان بطلانه بدعي سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا قولكم في الثالث  
منه الفرق بين قوام امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان  
لا امكان الذي هو منصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس منتصفا  
بالامكان والفرق بينهما بين الثاني انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل  
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والمتعلق بينه  
وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقا لان فاعله يوجب  
وجوده دون ذلك المتعلق فان قيل \* محل الحادث ما يقوم به الحادث عند  
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به قلنا هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس فان قيل  
لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالناه قلنا  
لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل الثالث المعارضة بان  
الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي  
تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن  
ممكنا ولو ردد هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل  
بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن  
في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشئ غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك  
الشئ يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث وتوضيح هذا  
الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين  
وجود بالذات اي كون الشئ في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض  
وهو كون الشئ شئنا آخر وهذا ان يكون بتغير صفة الشئ الاول مع قاء  
حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهوى ذات صورة اوجسام او بتغير ذاته  
وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة  
والجسم والهواء بالذات والجسم والهوى والماء بالعرض فامكانات وجودات  
الامور الاربعة المذكورة ولا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة  
آخر افيقتضى ان يكون حينئذ موجودا في الخارج والالم يكن ان يحصل لها  
اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض  
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم  
والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا والالكن  
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون  
آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها مثل هذا  
يكون اما ممتنع الوجود او قد يماو الاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن  
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ  
ذلك الموضوع او المادة موجودا او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت  
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث  
الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يماو الاول باطل  
فتعين الثاني فيلزم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين  
الاول في القصد وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع  
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن  
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم  
باطل ضرورة واتفاقا . الثاني . الحل وهو ان الملازمين اعني قوله في  
الاول والالم يكن ان يحصل لما اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن  
وجوده فيها او معها ممنوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجوه  
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه  
ووجودها حينئذ بالفعل ليس باللازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم  
تلك الاشياء لكن يبين تحقق الشيء بشرط عدم شيء ويبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشيء بغير دليل ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه  
 اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود  
 بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه. وتقرير الثانية  
 ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه  
 من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لزم قدمه لامتناع تخلف المعلوم  
 عن علته اللازمة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان ينوقف وجوده  
 على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذلك وان كان حادثا فنوقف  
 بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا  
 الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث  
 مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في  
 الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحل فتعين الثاني ولا بد ان يكون  
 له محل متعاقب بذلك الحادث اذ لو لم يتعاقب بمحل او تعلقت بمحل ليس له  
 اختصاص بذلك الحادث لم يكن حدوثه لو اسقطنا الاولى من حدوث غيره  
 فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم  
 قدم هذا المحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط  
 محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولموجد به بايجاد فان  
 الحيوان حين ما كانت مادته بصورة الطفرة ابعد من الوجود وموجد به  
 ابعد من ايجاد منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالامكان  
 الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل  
 حادث متعدد دبل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولاه غير لازم لماهية  
 الممكن دون الذاتي فانه لازم لهامتنع الالتكالك عنها ولانه بحال في مادة  
 الحادث لا فيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم  
 الممكنات الموحودة اما بذواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب  
 \* والاستراض عليه \* انه مبني على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا  
 لا مخارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة  
 الى غير النهاية وقد كسفنا عنها الغطاء فيما سبق بالامريد عليه فلا حاجة  
 الى الاعادة والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير  
 تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون  
 امور اقيمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما  
 ذكر من انها مقربة للعللة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربه من الوجود  
 على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك  
 امر يتعلق بوجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية  
 مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون  
 تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير  
 مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قيل في بيان ذلك من ان القرب  
 بالحقيقة صفة لمحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك المحل فيه على تلك  
 المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وقتلها

او طول الزمان التخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع  
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها  
وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه  
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي  
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا  
الاستعداد اذ ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد  
المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها  
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل \* فان  
قلت \* مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به  
\* قلت \* قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى \* واعلم \* ان الامام  
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفترقا في وجوده الى المؤثر فانه يجب  
ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جلية قوية في بيان استناد  
الاثار الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على  
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر \* تقرير الدليل \* على ما ذكره الامام  
انا اذا اسندنا الباقي حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه  
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان  
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل  
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون  
لمنفرد الى المؤثر هو الحادث لا الباقي \* تقرير الآخر \* فيه زيادة تفصيل بوجوه

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه  
فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء  
لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى  
موجد يوجده ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل  
الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثري الى المؤثر اما  
حال عدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود  
مفتقرا الى المؤثر حادثا وذكر في الجواب عنه \* ان التأثير في الباقي وان  
كان قد يماهوان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيل المحاصل ولا في امر  
متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا  
عن ان يكون قويا \* ونحن نقول \* هذا الجواب لا يفي على لان ذلك المؤثر  
اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان  
الاول فليتين انه في اية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة  
يتنضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيل المحاصل ولا يتصور للقديم  
هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة  
المستقلة واياها كان لازم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصوله وقد صرح  
بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن  
القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذ لم يفتقر في اصل وجوده  
الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر \* نعم يرد  
على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان



وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون  
ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تاثير المؤثر  
في انقضاءها لكن هذا الالتزام لا يفيد الحكم هنا لانا الآن بصدد المازعة  
معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها  
واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقاعي  
والالزامي مع ان جمهور المليين وان قلوب اثبوت الصفات القديمة لكن  
عللة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومسد عام  
حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا ازام عليهم وانما اشبعنا  
الكلام في هذا البحث واستبعدنا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلالاتهم  
اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المباني وعقائدهم دائرة عليه  
في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع القطن الناظر في هذا الكتاب نظر الانصاف  
على مواضع الحلال ومواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار  
عقيدتهم ليعرف ان كلام المليين من جهة المباحثة والمناظرة اقوى من  
كلامهم فكيف وهو منصور بالبيئة انقطعية والحجة اليقينية وهي اقوال  
الانبياء المقطوع بحجتها بشهادة المجزات الالهية والآيات السنية التي لا تبقى  
معها شبهة لمن له ذكاء في التخيصة وصفاء في الرواية فايوازن الطالب  
للحق بين كلامي الفريقين بمقيار النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فايطالب  
خصوم المليين بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم  
هذا والله المؤيد والمسد

المبحث الثاني

(ابدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في  
ازليته فان القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزوم ابديته  
والمليون بعدم لزومها بلزوم عدمها بل هم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم  
بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر  
واما القولان في ازليته فاحص من التقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزومها  
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء الكرامية وان قالوا بمحدوث الاجسام  
قائلون بانها ابدية تمتنع فناؤها وهذا بظاهره مناف لما ذكره حجة الاسلام  
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة اليجاد فيصير بها  
الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعداء فيصير بها المعدوم معدوما  
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من القولين قول فرقة  
منهم ثم حجتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لومتالد لتعالى ابديته اما  
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة المزوم فلان  
الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد قبل الى  
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل  
بالانفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات  
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة  
غير متناهية وهو لا يابق بشانه وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم  
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناء ذلك فان

قلت \* لو اوجد بدله لم يضمن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ماسوى الله تعالى  
كما ذكر \* والمراد بفناء العالم الذى يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والافلازاع  
في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار \* قلت \* مدعاهم  
ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر \* وكذا الحجة  
لرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتى  
واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادى فلاذ لا تعلق له ببقاء العالم  
وامتناع فناؤه . واما الحجة الاولى فلا جريان لها ههنا لا اذ اقررت بوجه غير  
ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير انتهى الى احكامه ووجوه  
الاعتراض على الحجة المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعداء وانما ذكر  
لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه \* الاول \* ما نقل عن  
جايينوس انه تان لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام اظهر فيها ذبول في المدد  
المديدة والارض اذا اتى بها تعرف مقدار الاجرام العارية تدل على ان  
مقدارها منذ آلاف سنين فلما تدل في هذه الامداد الحاوية دل على  
انها لا تفسد والاعتراض عليه \* ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد  
الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو  
على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة  
في ان الرصد لا يدل الا على وقوعه او لا وقوعه لا على وجوبه او امتناعه  
ولهذا قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع  
فسادها فدليله لا يتم لان حاصله قياس شرطى استثنائي من متصلة واستثناء

نقيض تاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذ بلت لكنها لم تذبل وفي مثله  
 شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير صحيح  
 اى غير صالح لان يكون مقدها ذ فساد الشئ لا يكون الا بطريق الذبول  
 او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له  
 ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر  
 له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التمودعة مسدودة  
 ثم يبتدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زماننا مدد اذا قرب فسادها  
 شرعت في الذبول ولو سلم فاعلمه وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة  
 ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض  
 اكثر من مائة و سنين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة  
 القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد  
 ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب . فان قال قائل . نحن لانستدل  
 على عدم ذبولها الارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على  
 انفلكيات اما الحركة المستقيمة او الحلاء وذلك لان الذبول لا يكون الا  
 بانقصاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانقصال ذلك الجزء  
 عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر رفع انقل شئ الى حيزه يلزم الحركة  
 المستقيمة للنتقابين وبدون هذا الانتقال يلزم الحلاء وهو محال مطلقا . قلنا .  
 لا نسلم امتناع شئ منها الا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها من بقية كما بين في موضعه  
 \* الوجه الثاني . انهم قالوا العالم لا يعدم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعداء من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان  
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان  
يكون موجبا بالذات لهذا العدم والاستحال الوجود وقد فرض موجودا  
فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت  
فقد تغير القديم وهو محال والا فيكون القديم وارادته على نعت واحد  
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال  
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث  
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من  
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واكل درجات اثر الفاعل ان يكون له  
وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا  
بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا من  
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال  
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل  
باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعنى وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه  
الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء  
كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نغني بالاثرا لا هذا  
❖ فان قالوا ❖ السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما  
الاحتياج الى الفاعل ❖ فانا قائلون ❖ بطروا الاعداء على الجواهر العنصرية  
واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرو  
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير  
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة  
مثلا بسبب اعدامها الطارئة على ذواتها لاشي آخر وقد تكون جملة منها  
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقاءه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى  
ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتأتى مثل هذا في فناء العالم لان  
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان  
وجوده مشروطا بشي منها لزم الدور والتسلسل قلنا اذا كان وجود  
شي وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شي منها الا اذ رجعه  
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم  
وهذا معنى تأثير المؤثر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا  
لذاته لذاتك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح  
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا  
ان يكون من شيء بوجبه لا اباء للعقل عن الثاني كما لا اباء له عن الاول  
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع  
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك  
الوقوع بشي هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون  
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد  
الامكان لزمكم كون عدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ايتهم اطلاق

الاثرو المؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس  
 الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني ولوسلم  
 ان عدم لا يصح ان يكون اثر المفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال  
 شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل بمنوع وما يلزم ذلك  
 لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه  
 ابقاءها وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد  
 من تلك البقائه لا لبقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها يابا  
 كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها بقي المحل لتحقيق  
 شرطه فيبقى العلم فاذا انتهت الجملة في العالم لا تنتفأ شرط بقائه ففي العلم  
 الوجه الثالث ان ثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة  
 الاولى وكسريفة الامكان الاستعدادي حتى ما مر ثم يقال اذ ثبت قدمه  
 امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا لا يخفأ في امتناع عدمه  
 وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته فالتسلسل  
 ولا يجوز ان يكون فاعله مختار الما من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار  
 فيكون موجبا بالذات فان كان يجابه له بلا شرط لم من عدمه عدم الواجب  
 وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط  
 قد يظهر لامتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا  
 الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي  
 الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فلزومه محال فلزوم هذا  
الملزوم وهو انتفاء القديم المفروض أو لا محال وهو المطلوب \* والجواب عنه  
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما يناسب ابقا من وجوه فساد  
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد \*

المبحث الثالث \*

ايمان ان قولنا الله تعالى فاعل العلم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة أم لا العقلاء  
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم  
مفعوله ومصنوعه لكن المليون يريدون بالانظي من معناها استبقى الفعوي  
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صغ الافعال المنعقدة موضوعات في القوة  
لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيازم  
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به  
كما مر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لا بالانفة لانهم لا يثبتون  
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بداريت  
لوجوب البحث يمنع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة البريات  
اتى تحدث عنها لا اثر لا بقصد واختيار كالسحونة عن النار و كارتوبة  
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفعل والصانع على  
غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا ما خطا  
او مجتزأ بطريق الاستعارة معنى على تشبيه العملة بالفاسل والمعارل بالمفعول  
في ترنم اناؤ في اناى الاول ثم اطلاق لفظ المتشبه به على المشبه اثنى



اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلوم  
 \* فان قيل \* ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح  
 والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع ثنا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار  
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار  
 بالاختيار واللازمان باطلان فكذلك املزومها فهو جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو  
 بالطبع \* قلنا \* لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا  
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني  
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالاختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع  
 وهذا كما يقال الحجر يربد الحركة الى السفلى ويطلب الوقوع في المركز  
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض \* والارادة والمطلب  
 لا يتصوران الا من له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان  
 المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد  
 لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام  
 \* فان قيل \* استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة  
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر \*

وعينان قال الله كونا فكانتا \* فعولان بالابدان ما يفعل الحجر

وجاء في كلامهم ثوقوا اول البرد وآخره فانه يفعل بالابدانكم ما يفعل  
 بالشجاركم وقيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بالابدانكم ما يفعل بالشجاركم  
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز  
 بلاد ليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهنا الدلائل متحققة مثل  
 نصريح ائمة الغيبة بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء  
 الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل  
 ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة  
 مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه  
 الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين  
 وكذا في غيره واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادة وغيره  
 من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لان  
 الاحداث ايضا مما هو مختص عندم بالارادة فان قيل نحن وان  
 لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات  
 والشروط فان معنى الفعل التأثير والشرط ليس لها تأثير في الشروط  
 قلنا ان اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق وان اردتم به  
 معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسماوا الاول  
 فاعلاو الثاني آلة او شرط او اى شئ شئت فهذا المعنى غير بين فينبوه حتى  
 نتكلم فيه فانا لانجد فرقا بين حصول السخوة في جرم النار وبين حصولها  
 في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق  
 بان الاول لا يمكن التفكاك عنها ودون الثانية غير مجد اذا نتم لا شرطون في الفاعل  
 استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له فان قيل نحن ايضا

لا نفرق بينها ولا نقول ان النار فاعلة لسخونها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل  
كل الحوادث العنصرية هو المبدأ القياض . قلنا . فنتقل نحن الى مطالبكم  
بلفرق بين المبدء القياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول  
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونها دون المبدء . وتوقف  
السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدء . فان قيل . الفرق ان للمبدء  
شعورا بالسخونة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه  
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعورها بالافعال الفرق  
بينه وبين المبدء او ما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع  
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون  
وجود المؤثر لا يفتنى من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل اذ  
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان  
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان كان  
المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لثرب الاثر عليه فهذا غير  
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار  
بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث  
نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ  
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقضى وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية  
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم  
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق . قلنا - هذا المقول  
 عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده .  
 وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية  
 الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها مع صمة وقوع نقيضها فهذا  
 مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم  
 وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة  
 الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون  
 حادثا للعالم عندهم قد يم فليس هذا المقول عنهم الاتمويها وتليسا واطلاقهم  
 الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجزئ ثم اسناد الخلق والصنع وامثالهما  
 الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سبيه  
 اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختبار ولا بغير اختيار بل لجزء  
 واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل  
 اليها اثره فانظر كيف يزولون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته  
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في  
 كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته  
 عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسائية  
 ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال  
 فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسائية وجسم يتصرف فيه تلك النفس  
 وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت  
وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك  
السابع وهو فلك اعلى السيارات اعنى فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر  
الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشرو نفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك  
الاول وهو فلك اسفل السيارات اعنى فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال  
والمبدء الفياض لتحريكها الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان  
صور المصريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات  
تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى  
ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز  
ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبار به  
اوالآلات او قوالم فلا يصدر عن المبدأ الاول الامعلول واحد وهو العقل  
الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات  
ثلاث بعضها اشرف من بعض والالىق ان يصدر من الاشرف الاشرف  
فصدر عنه بجهة تعقله مبدؤه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة مكانه  
جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة \* واعلم ان  
كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل  
موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذاجهات ثلاث لكن بعضهم يشبّهون  
الجهات الثلاث بمذاكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده  
وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يجعلون العقل الاول ذاجهة والصادر عنه اثنين لكن منهم من  
يقول الجہتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن  
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تعقل وجوده وتعقله امكانه والصادر  
كما ذكر وهكذا اكل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجهات  
اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعقله لذلك الغير ولا ينبغي على الناظر  
خطبهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد  
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيأ يعنده وما استدلو ا على ان ليس  
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم مقامه كما استف عليه لا يعطى الوحدة  
بهذا المعنى واما قول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو عليه بوجوه  
نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شئ يبنون مثل هذا المطلوب  
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان  
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل  
منها بدون تعقل الآخر فلزم العدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع  
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان  
متممات وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما داخل  
فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما  
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدر رتي  
المصدرين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تالبا الشرطيتين  
او التسلسل وان كانت احدهما عينها فالأخرى ان كانت داخلية لزم التركب

وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة وان كانت احداها داخلية  
والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحللين الآخرين واما اذا كان الصادر  
واحد فمصدره عين الفاعل فلا يلزم شيء من الحالات \* والاعتراض  
عليه \* ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتنافى  
تعدد ها الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انهما خارجتان وليس لمصدرها  
صدر ومن فاعل ومصدرية حتى ننقل الكلام الى مصدريةها فلا يلزم  
شيء من الحالات \* فان قيل \* الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت امرا  
اعتباريا يتنافى الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية  
كما ذكر . قلنا . المنا في تلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير  
الاضافية ولا السلبية وهي المرادة بالاكتليات المنفية في تفسير الوحدة  
والالا بوجود واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات  
على العالم ومعيته بالزمان له عند هو بتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم المعية  
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو منصف بانه ليس يحسم ولا جوهر ولا  
عرض الى غير ذلك \* فان قيل \* الاضافات والالوب لا تعرض للواحد  
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل  
مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه لا يمكن في تعقلها تعقل احد  
المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد  
حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة  
بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها الظاهر الاضافي حتى يتمتع

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة  
ولاشك ان هذه الحيشية حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقل عاقل فضلا عن  
ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب  
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات  
والسلوب للزوم ارتفاع التقبضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن  
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه  
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في  
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبد بصفات حقيقية وهو باطل  
عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل  
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه انصافه  
بالصفات الحقيقية فهذا يران على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون  
للفاعل مع اثره قبل ايجاده له خصوصية ليست له مع غيره والالم يكن  
ايجاده له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا  
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعدد  
فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا  
غير خصوصيته مع الآخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصية  
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تصور بحسبها  
لها خصوصيات متغايرة ولا بحسب غيره والالم يكن واحد احق بامرانا  
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل



مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا وبالخصوصية جزئية  
معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي  
وبالخصوصية مطلق الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن  
الفاعل فلان سلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شئين  
يصد عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة  
غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما  
خصوصية وبحسب امر ساي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل  
لانه لا يجوز ان يكون للمليس له في وجود الخارج د خل في متبديه وجود  
الاثر قلنا \* مليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون  
له د خل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطا لها فلا امتناع فيه فان وجود  
الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان  
الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتباري قطع ليس  
لها تحقق في الخارج وانما المتحقق فيه ماله تلك الخصوصية وليس من شيعتكم  
من يجعل امكان المغلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة  
صدور فلک وانفسه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل  
هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع  
احدهما خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية  
اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع  
شئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخرها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى  
 بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة  
 عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور  
 الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في  
 مقالاتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والغرضية  
 والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك متافيا لما اسسوه وبنوا عليه صانعهم  
 \* وفيه نظر \* لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى  
 عندهم بالمبدء ألقياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات  
 الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من  
 ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى  
 توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول  
 بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجاده  
 وايضا انهم اذا اعترفوا بيجواز صدور شيتين من الواحد احدهما بحسب ذاته  
 والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 والتكلمات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كلها ضائعا محضاً من ترتب  
 ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا معلوماً بانته يلزم من  
 انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا وينتأق حينئذ  
 لخصوصهم ان يلزمهم بانته لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والاخر  
 باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة والتجوز من قولهم يصدر والبعض عن غيره • الثاني •  
 من وجهي الاسند لال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره  
 بطريقتين • الاول • انه لو صدر عنه (آ) و (ب) لكان مصدرا (الآ) ولما ليس  
 (آ) اذ (ب) ليس (آ) وكذا اذا كان مصدرا (لب) ولما ليس (ب) اذ (آ) ليس (ب)  
 وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من الذين انقيض صدور (آ) هو لا صدور (آ)  
 لا صدور (آ) كان يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التجفيف  
 فانه ليس فيه تناقض وتناف واما التناقض اذ قبل صدر منها التسخين ولم يصدر  
 منها التسخين • الثاني • يقال لو صدر عن الواحد (آ) و (ب) من جهة واحدة  
 صدق قولنا صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من الجهة الواحدة وانه محال اما  
 صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو  
 غير (آ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة وصدق انه  
 صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا  
 التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تليذه بهمنيار حين  
 طلب منه البرهان على هذا المعلوم • والاعتراض عليه • ان الشرطية اعني  
 قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه  
 من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس  
 (آ) من تلك الجهة وهذا ليس نقضا لقولنا صدر عنه (آ) من تلك الجهة ولا مسلم  
 الاستلزام لفساد آخره ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين  
 مطلقان والمطلقان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان فسدت

احدهما بالزوم مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفنى عمره  
 في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذ لجاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض  
 عن استماعها حتى وقع في غلط بضحك منه الصبيان \* قال شارح  
 الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث  
 هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس  
 اياه لا غفاله من معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما  
 يورد في صورة الاسند لال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد  
 عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من  
 الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربيه من الوضوح بل في كونه في غاية  
 الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد  
 بوجه من الوجوه ولو بعد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف  
 يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لقوا  
 من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شئ من الاشياء لا في  
 الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية  
 فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي  
 الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم  
 كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر  
 عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بينها ولان له ذاتا وجودا  
 ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلوم الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرفنا • فان قيل • وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه  
دون وجود المعلول الاول • وجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثم  
• قلنا • مرادنا الوجود المثلث المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل  
الموجودات ولا يفي لأن الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين  
ذات الواجب انما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه  
لا ينبغي ان نقول ان الايقان يصدر الاشرف من الاشرف كلام  
خطائي لا يلقى بان يورد لاثبات المطالب العلمية والعجب من ذلك  
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تمهروا في هذه المسئلة لعدم  
تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص وخلاص عن ورطة  
هذه الخيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استبد  
مسيبان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب  
الاتم اتم وجودا من المسبب الانقاص وجب استناده الى السبب الاتم  
لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علي وله  
تظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان اقولم الاشرف يتبع الاشرف  
مقدمة خطائية وتعجب من ابي علي حيث اشتملها في هذا المطلوب وفيه  
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والانقاص  
ذاتي السببين الموجدين فليس هناك مسيبان موجدان متغايران بالذات  
حتى يكون احدهما اتم والاخر انقاص وجودا بل الموجد هو العقل الاول  
كما هو متقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما ادعاه هو وان اراد بهما ماله دخل

في السببية في الجملة فلا يسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة  
 بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معد ات فهو ناقص وجودا من معداته  
 بعيد كيف والا سلب هنامثل الامكان والوجوب ولا وجود لما اصلا  
 فان قيل المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية  
 اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها قلنا هذا اعتبار وهمي محض  
 فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير  
 اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا  
 المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى  
 وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول  
 في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا  
 المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عما قل ان يتفوه به  
 ولا بما يستلزمه والعمرى ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر  
 التأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا  
 من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا  
 بورود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع  
 ما قررناه وغيره بما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حصروا جهات  
 تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا  
 منه وتعلقا بذاته وتعلقا بقاعله وتعلقا بمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف  
 صدر بها هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جد او هي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد  
منها الف ومئتان وهذا خلف وما صد ر عما بعده الى العقل العاشر  
مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشيره وكذا صد ر عن  
العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صد ر عن العقل السادس  
فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن  
المقول الثلاثة على زعمهم اكثر يجزء واحد من فلك الشمس الصادر  
عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس  
وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال  
ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما وردوه  
في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها الهون المطالب لكان او هن من نسج  
العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهوبناء السموات والارضين  
وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصى  
عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان  
التصدى للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة  
لا يبدو ساحلها ولا ينجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان  
لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او يقن من براهين العقل والله الهادي  
واليه النهايات ومنه المبادى \*

﴿ البحث الرابع اثبات الصانع للعالم ﴾

اعلم ان الملمين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوما يينا احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجود يوجد له لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوات العجم ايضا الدهرية يقولون بقدوم العالم وباستغنائه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدوم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواء ما في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا ممتعا وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب \* والا عراض عليهم \* ان احتياج الممكن ولو كان قدما فرضا الى ما ترجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود وافادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم . فان قيل . نحن نجوز كما في اطلاق الفاعل والصانع ومرادنا بهما على ما لا يمكن وجود العالم بدون وجودها قلنا \* يلزمكم جواز عدم انتهائهما الى علة واجبة الوجود لذاته لان تجوز كم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مسئلة لجواز عدم انتهائهما الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها كترت افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لاجز قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجز عدم انتهائ افراد العلية الى



علية لا علية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان  
تمت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا  
وسواء كانت مرتبة او لا كما يتنافى او ائلل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم  
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يحطوا لتلك الدلائل مثبتة لعدم جواز  
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا  
هـ فان قيل • لناد ليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل  
ما هو اصيل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره  
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة  
من الممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة  
اذ المفروض عدم تهاوى العلية بين تلك الموجودات فلو كانت منها ما هو  
محتاج الى العلة لتناهت العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعاً واما  
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها  
والمحتاج الى شيء اى شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنات ممكنات  
غير متناهية وموجوده لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الاعللا  
ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل  
الابعد من جزء من اجزائه فلها علة موجدة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها  
شريك في ذلك الاليجاد خارج عنها اضلا اذ لا بد لكل ممكن في وجوده منها  
فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطلان وينبى عليه بان العلة الموجدة للشيء  
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واما جزء هافا ما كل جزء وهو باطل لانه لا شيء من الاجزاء كافيا في وجود  
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول  
واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما  
الثاني فلان الموجد المستقل للركب الذي هو كل جزء من ممكن لا بد ان  
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشي من اجزائه موجد آخر لا يحتاج  
الركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا في توارد كل الاجزاء  
بالعلة على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعلله  
لما يشاء لا يخفى استحالة واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا  
في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء  
المجموع اكثر وهو اما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد  
جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يخلو اما ان  
يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول  
واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في  
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تاهيها اذ هذا الجزء  
صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للركب مطلقا لا بد ان يكون  
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدون له لوجد المركب بدون  
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذا استحال كل واحد  
من اقسام الشيء استحال ذلك الشيء فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة  
علة موجدة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة المزموم

باستحالة اللازم واستحالتهاى المطلوب الاول واذا استحالت هي لزم انتهاء  
سلسلة عليا اجزاء العالم الى غير ممكن ولا ينبغي انه لا يجوز ان يكون متمنا فنعين  
ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجود العالم واجب بذاته وهو المطلوب  
الثاني الذي هو الغاية قلنا مجموع الاشياء ليس الانفس تلك الاشياء فلا  
يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري وبوضوحه  
النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات  
كالعقل الاول والثاني والثالث مثلا والعقل الاول والنفس الاولى  
والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان عال  
تلك الاشياء الاربعة في كل منها المبدأ الاول والعقل الاول والعقل  
الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل  
الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية  
وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها  
فان قيل هذالك خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة  
وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم  
فعلى المعترض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل  
وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هذانقض اجمالى للدليل بانه  
مصادم للضروري فهو غير تام بجميع مقدماته وتهيد لان يتضح ما نذكر  
بعده وتفصيله المختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل  
المعول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة. اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعاً فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير. واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه. ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة او لا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علتها المستقيمة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة. وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئها الآخر لا غير وكذا في المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعنى مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخل في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيها توارد علتين لاعلى السلسلة ولا على شئ من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتأمل. واما الرابع فلان ما ذكرناه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها مد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعبة متعين لها اذ هو المستقل بايجاد  
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل  
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة  
علة موجودة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك  
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه  
من انه لا يلزم ان يكون موجود الكل بنفسه موجود الكل جزء منه بل  
يجوز ان يكون موجودا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر  
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول  
الاخير ووجب به الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع  
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع  
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء  
بنفسه مع انه لو تصور هذا الزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير  
لم يحتاج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها لو اوجب كما هو المدعى  
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا ويلزم مما ذكره ان يكون اجزاء  
المعلول المركب حتى جزئها الصوري من تمام موجوده المستقل لان المعلول  
لا يجب بدونها وليس كذلك وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال  
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان  
الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة  
علة فيها فلما تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة

غير علل الافراد ولا استحالة في تعلق تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان  
 يعلل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة  
 اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها  
 بما قبلها وانما المستحيل تعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده مقررناه  
 لانه صريح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره  
 التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تعابله هو والد اخل فيها و مراده بكل  
 واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في  
 الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل الملال الجملة الماخوذة كذا  
 وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد  
 بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث  
 للثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات  
 والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك  
 الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان  
 كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود يحتاج الى علة موجودة  
 كافية في ايجادها كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية  
 في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة  
 هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك العلل الموجودة  
 للاحاد وحشيذ يقول جميع تلك العلل التي هي علة موجودة للسلسلة باسرها

اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجودة له محال لان العلة الموجودة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترد يدافيعا وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد كل واحدة منها داخلة في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في فجه اذا لا احتمال ولا توهم للخروج والترديد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل منها احتمال توجيهه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتبهة الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوت وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتبهة الى الواجب لحصلت سلسلة كل جزء منها علة لا آخر وهو يستلزم المحال • يان الملازمة الثانية •

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاؤه و هو المحتاج الى الغير  
 سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل  
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزائها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس  
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر  
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا  
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها  
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه  
 يلزم تواردها على العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة  
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من  
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعته الممكنة او لعلل الممكنات وان كانت بعضها  
 معيناً من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل  
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فلعته اولى منه بان تكون  
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعته ايضا  
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة  
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا ينصorian تكون جملة  
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد  
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزءها الاول  
 لزم امكان الواجب وان كانت جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء  
 علة في السلسلة ولزم تواردها على العلل على معلول واحد واما ان لا تكون



له علة فيها يلزم الخلف من جهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء  
 الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب  
 الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب  
 والخلف فالالزام وارد عليهم اذ هم قائلون بترتب العلة المنتهية الى الواجب  
 ويجوز ايراد النقض الاجمالي على اسند لالم هذا بوجه آخر الزامي ايضا  
 وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجمع مقدماتكم ان لا يصدر  
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل  
 قطعا لو يصدر عنه اثنان وهذا باطل بوعظكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه  
 واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلومه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر  
 فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع اورد اخل فيه او خارج  
 عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهري وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج  
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد الجزء من  
 المجموع لما ذكر فان كان جزءه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء  
 الاخر لزم توارد العلين عليه وان كان ممكنا فلولوجه الاخير من الوجهين  
 المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول ودلته  
 الخارجة حتى تتسلسل العلة واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء  
 الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة نفسه لما مر وان كان  
 الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر والمفروض اولا والمجموع  
 ففي ما عدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على

تقدیر صدق في بعض من مقدمات الدلیل وفي الاخير لزم صدور  
 الاثنین منه فعمل جميع المقدمات يستلزم اخذ الامرین وهو المطلوب • فان قيل  
 لا لزوم غیر وارء علیهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنین من الواجب  
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصد ر عنه بحسب ذاته شئ وباعتبار  
 صد ور هذا الشئ عنه يصدر المجموع • قلنا • اعتبار الشئ معه عين اعتبار  
 المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور  
 الآخر والایتنای في كل صورة يصد ر عن واحد حقيقي اثنان واكثر  
 اظهر من هذا فلا ينبغي لادعائهم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بسلامتهم  
 وليس المطلوب هنا الا هذا • فان قيل • الممكن والمحتاج الى العلة في نفس  
 الامر هنا شئ واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس  
 بعد صد وره عن علة شئ آخر محتاج الى علة غیر علة واحتیاج  
 غیر احتیاجه وما يقال ان المجموع ممکن آخر فله احتیاج الى علة مجرد اعتبار  
 لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنین مستقلين بحيث يكون  
 احتیاجا لهما متغاثرین بالذات وليس كذلك • قلنا • هذا لا یبعد لكنه  
 علیكم لالکم اذ يتوجه علی استدلالکم ان يقال بعد صد ور كل جزء عن  
 علة لا يبقى في نفس الامر شئ آخر له احتیاج الى علة بحيث لو فرض  
 عدم صد وره عنه صدق اله لم يصدر المجموع عن علة فلتلزم نحن  
 ان ما ذكرتم في دفع النقص حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالکم  
 عن اصله ساقط •

في البحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه \*  
الكثرة في الاشياء تتحقق \* اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان  
كثرة اي له افراد متعددة \* او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون  
ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل \* او بحسب الاجزاء الخارجية بان  
تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء \* اما تمايزة في الوضع  
كتركب الاجسام من الهولي والصورة على زعم الفلاسفة \* واما  
بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين \* اما ان تكون ماهية وجود  
عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور  
هو اما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها  
الوجودية فهذا اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما  
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيايبهم كما استمع الاشارة اليه في اثناء  
المباحث ان شاء الله تعالى \* لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب  
الجزئيات في هذا البحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى  
اربعة مباحث اخرى \* وينبغي ان نحرر اول الدعوى فان ههنا مقامات  
وللاس فيهما مقالات اذ دلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتديير  
العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم  
اي الوجود الغير المسوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف  
سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية  
والحسية والعالمية والقدارية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشبه تها فقط يسمون

امثالها حوالا ويزعمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذاهبيهم في  
 هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتأثتون في توحيد الله في صفة القديم  
 ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة  
 قديمة لله تعالى لكنهم اخلوا تعدد ذات قديمة. واما الفلاسفة فقد بالغوا في  
 تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك  
 قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبيهم في ذلك ومن الهوس  
 طائفة يسمون الحزنايين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس  
 والزمان والهيولى والخلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي. واما الالبياد  
 وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحداية الله تعالى بهما ولا يشركون به  
 شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يحملون جميع الحيوانات  
 موجد بن خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله  
 تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف  
 الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شيئا لامجردا  
 واحد كما عرفت فيما سبق ولما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق  
 عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين  
 للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى  
 بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما  
 واما الوثنية اي عبادة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة  
 لهبناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الالهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله  
الحقيقي. فلماذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده  
تعالى به متفق عليه بين مشبتي الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا  
ما ذكر في اثبات هذا فتقول لم على ذلك ادلة. احدها انه لو وجدوا اجبان  
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما  
عن الاخر ولا يتصور اثنيته وتعد بدون امتياز وبابه الاشتراك غير مابه  
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منها شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا لما  
مسياتي فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا  
خلف. والاعتراض عليه. ان ماسياتي من ان كل مر كب ممكن مبني على  
تعدد الواجب كما استغف عليه فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدى  
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا  
لما هو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لهما والاشتراك في العارض لا يوجب  
التركيب في المعروض لجواز ان يكون ممناز ابعين مشاركة في ذلك العارض  
بذاته. فان قيل. لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب  
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته  
اما الذات اوجزؤها وبخارجة عنها والثالث محال والاحتياج الواجب في  
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا  
وجوبا ذاتيا بل كذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا  
الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يحجب عن علته لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب هو عنها ولم يجب هي بنفسها او يغيرها لا يوجد كما حقق  
جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب  
هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه  
وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلناه هذا  
انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع  
اذ لا معنى للوجوب الذي لا يكون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده  
الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحشية  
اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان  
والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق  
في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فاذ كرتم  
معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته  
او جزأ منها اذ لا يتم ان يكون امرا باثنا بالكلية والقسمان باطلان  
اما الاول فلو جوه اولها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له  
في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب  
الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه  
لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه  
فيها واحد وثالثها اننا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية  
ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فلو جوه الاول لمن  
الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمنع

ان يكون جزءاً من المتحقق سيما الواجب التحقق والازوم التركب في الواجب  
وهو محال كما تصرحون به وتلنيها ان واجب الوجود له تعيين البنية لانه موجود  
وكل موجود له تعيين وتميز عما عداه بالضرورة فبسبب تعيينه المخصوص  
اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب  
في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل  
ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجباً  
هذا خلف وايضا فيشذ لا يخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سبباً  
لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سبباً للآخر اصلاً وكلاهما محال اما الاول  
فلا نه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخراً عن البقين  
لوجوب تأخر السبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدماً على كل شيء  
لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا نه  
لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعيين المخصوص معلولاً لعل واحد  
ايحصل بينهما تلازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه  
وتعيينه الى الغير واستحالة بينة وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينها فيوجد  
الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال  
ويوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجباً فان قيل  
لزوم جواز الانفكاك بينها على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينها  
لزوم بسبب غير كونها معلولاً لعل واحد قلنا قد تقرر في موضعه  
ان اللزوم بين الشئيين لا يتحقق الا اذا كان احدهما عللاً للآخر او كانا معاً

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق اثنائى بجميع احتمالاته تعين الاول  
وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فايئنا وجد وجوب  
الوجود وجد التعين المخصوص لا متناع تخلف المسبب عن سببه  
الثام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه  
ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادا في الوجه  
الاول فلا حاجة الى الاعداد وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما  
صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس  
ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد التحقق في الواجب فيكون  
الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى  
هذا فقوله فايئنا وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به  
انه ايئنا وجد وجوب الوجود مطلقا قطعاً وجد التعين فالزوم ممنوع  
اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطابق الوجوب وان اراد به انه  
ايئنا وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه  
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذمى هو المطلوب اذ ربما يقال ان  
لوجوب الوجود افراداً مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطابق  
الوجوب عليها قولاً ذاتياً او عرضياً ويقتضى حقيقة فرد منها ان يكون  
سبباً لهذا التعين حقيقة فرد آخر منها ان يكون سبباً للتعين  
آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع  
هذا وليس ايضا ضرورياً وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في



الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد  
 الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما  
 محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء في كون الواجب  
 محض الوجود في محض آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن  
 تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا  
 حاجة منه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلاح ثم ان هذا الوجه في غاية  
 السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد يدعي ان سببه اما  
 كذا او اما كذا مستبعد جدا واثباتها وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام  
 انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها  
 فاذا اعتبر اخدهما لا يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان  
 يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب  
 وجوده من غيره فيكون ذات واجب الوجود معلولا لانه لا معنى  
 لكون الشيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون  
 واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان  
 ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا  
 التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك  
 اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي  
 علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع  
 الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

يُجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان  
 يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان غنيتهم بوجوب  
 الوجود و صفاتاً بتلواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيان حتى  
 انكلم عليه \* ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب  
 الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما  
 اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون  
 بعضها معلولاً لشيء وآخر لا آخر نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون  
 معلولاً لآخر فهذه الدالة ليس شئ منها تام لدلالة على المطلوب  
 وانى ظهر نأشئ من قيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم  
 المسائل الالهية تبيهاً ما يستحق ان يسمى برهاناً ويقيد للماظر فيه بئامل  
 اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئاً واكثر كل منها مستغن  
 على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شئ  
 في وصف ثبوتى بل في الاعتبار الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين  
 التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات العقلية  
 القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب  
 من قصر الكلام على المأطرة مع الفلاسفة فيما اورد وامس الاستدلالات  
 على الخطاب الاعتقادية لا وردنا بعض ذلك البراهين لنبضع لطالب الحق  
 تنفوت بين الطرفين والتفاضل بين التريقتين زيادة الانضاح لكن  
 عوله في هذا على الفصل في الكتب الاسلامية والله ولى الهداية \*

❖ المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية ❖

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا  
ممل وبالصفت مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض  
والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم  
والقدرة والارادة وغيره اذ ذهب اهل الحق الى جوازه بل الى  
وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وتقاهم الفلاسفة واهل  
البدع والاهواء من الملبين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه  
تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع  
فاما الفلاسفة فبطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود  
حي قد يم باق قادر مر يد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم  
منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود هو عين ذاته ومعنى كونه  
قد يما وباقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان  
الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها الازمها السلبية مثلا معنى  
كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديرا  
ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى  
دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وبيننا ان هذا المنقول  
لا يوافق مذهبه المشهور \* وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم  
انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي ترتب فينا على الصفات وبالجملة  
فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع \* احدهما \* انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعاً  
اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج  
الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى  
والا لاحتاج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعله اذاته تعالى  
فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه  
الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بنسبة الى شيء واحد  
بوجهين \* الاول \* انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن  
الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممتنع \* والاعتراض \* ما مر بما لا مزيد  
عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيئاً آخر  
وهو انه لو تم ما ذكرنا من امتناع كون الواحد قابلاً للشيء وفاعلاً لا آخر ولم  
يقبل به احد \* الثاني \* ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم  
اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم  
وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول  
المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المقبول الامكان الخاص  
ووجوب حصول المعينين المسافين وتنافي اللوازم ملزوم ثنائي الملزومات  
فتثبت امتناع اجتماع نسبي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فتثبت امتناع  
ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب \* والاعتراض  
عليه \* من وجوه \* الاول \* ان المحجوج الى المؤثر عداها هو الحدوث  
لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم مدكرتم

❖ الثاني . ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضى وجوب حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند استجماع شرائط وارتفاع الموانع تقتضى ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول بالفعل وجب حصول المفعول قطعاً . وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضى ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تناقض بينهما اصلاً . وقد اُجيب عن هذا بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب في الجملة والقول وحده ليس بموجب اصلاً فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة . وفيه نظر . لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلاً موجباً له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل . وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلاً بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناقض في محل النزاع اذ الاستقلال لشئ من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد . الثالث . اننا نسلم ان نسبة القول تقتضى الامكان الخاص المتنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للعجوب فان كثيرا من المقولات مما تجب لقابله ولا يجوز ان تمكها عنه  
 كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له عندكم وحرارة الار  
 ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف \* وقد احبب عنه \* بان الامكان العام محتمل  
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول مع  
 وجود قابله وح يتم الدليل \* وفيه نظر \* لان هذا لو تم لزم ان يتمتع  
 اجتماع شي مع ماينا في قسامته كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون التى  
 ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود \* والحاصل انك  
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في مثل  
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف \* وقد  
 اعترض على الدليل \* بانه لا يتمتع ان يكون لشي البسيط الى شي آخر نسبتان  
 مختلفتان بالعجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشيء  
 الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى \* وهو مدفوع بانه لا يعقل ان  
 يكون شي واجبا لشي في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من  
 جهتين او من جهة واحدة \* نعم يجوز ان تقتضى جهة شي وجوب شي  
 آخر له ولا تقتضى الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضى احدى جهتيه  
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممنوع قطعا والفرق بين  
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد تنقض اجمال  
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شي فاعلا لقبول شي آخر  
 اذا فاعلية الاول له تقتضى وجوبه للتاني وقابلية التاني له تنقض امكانه

الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له • وثانيهما انه  
 لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت  
 له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة  
 بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال • والاعتراض عليه • ان المحال  
 ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا لهاعنه • واما اذا كانت ذاته كافية في  
 تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا  
 عين مدعائنا هو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يلازمه وينبغي  
 له • وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغايته ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة  
 في حصوله لها الى غير ها ولا ممكنة الانفكاك عنها • وقولكم لو كان كذلك كانت  
 الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات  
 محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر • ولو كان المراد بهامع قطع النظر عن تلك  
 الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر  
 عن الصفات واعتبارك تجرد ها عنهم الا يلزم تجرد ها عنها في نفس الامر وما  
 لم تكن مجردة عنهم في نفس الامر لا يلزم قصان فيها • وهو بمنزلة ان يقال لو لم  
 يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا • وقد يذكريان امتناع ان  
 تكون له تعالى صفة زائدة • وجهان آخران • احدهما • انه لو كانت له صفة  
 زائدة لزم التكثر اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب  
 ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه • وثانيهما • وهو الزامى انه  
 لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفتة محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فيثبت لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات و الصفة عن  
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يمتنع و اما ان يقتصر  
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا و استحالة غنية عن البيان  
 او تكون احدهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احدهما ممكنة و استم  
 قائمين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته و الوجهان  
 في غابة السقوط . اما الاول \* فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثير  
 و وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان \* و اما الثاني \*  
 فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم يشت بالمظهر  
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه و ايضا نحن نسلم  
 ان الصفة مفتقرة الى الذات و انها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة و ما وقع في  
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته فليس  
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفتقرة  
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا لذات  
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم تخصيص في العلل العقلية  
 فيرد انه بعيد جد ابل غير صحيح اصلا و انما فسرنا كلامه بهذا الامر غير مرة ان علة  
 الافتقار الى المؤثر عند هم الحدوث لا الامكان و صفاته تعالى ليست بمحاذثة  
 فلا يكون لها فاعل و شعر بهذا اعبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها "ذاته  
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها و اعبارة غير فارقة بين الذات  
 و الصفات في نسبة وجودها الى الذات بحرف اللام فتأمل \* و اعلم ان ابا علي قدر



في كتاب الاشارات ان الواجب الاول يعقل كل شئ وان الصور العقلية  
لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغاً على من نوهم ذلك الاتحاد  
وحكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول  
الواجب واحداً من كل الوجوه بل يكون مشتملاً على كثرة فالزمه  
نصاً صريحاً وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله  
تعالى عن انتكثرو الكثرة الحاصلة بسبب عقله للأشياء كثرة في لوازم  
ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة  
المعلولات والملازم لا تنافي وحده علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة  
في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها  
فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغيراضا فية وسبب  
ذلت كثرة اسمائه تعالى لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه  
اوحده ته هذا محصل كلامه \* ولا يخفى عليك \* ان هذا هدم منه لكثير  
من اصولهم وقواعدهم المقررة عند هم المشهورة فيما بينهم \* مثل ان الواحد  
لا يصدر عنه الا الواحد \* وان الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد  
وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات  
الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذا انه فاعلة للأشياء الكثيرة وقابلة  
ايضاً لها وهذا ان اصلان كبيران من اسماء اصولهم التي يبنون عليها كثير من  
احكامهم \* ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية  
ولاسا بية فانه صرح باتصافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هو

ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان  
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها . ومثل ان معلوله الاول مبين لهو هو  
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته  
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبه واما التزم  
هذ الانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به  
قد ماوهم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما شنع وابعده من ان يدعى مخلوق لنفسه  
الاحاطة علما بجلال الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورأيه  
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم  
الحكيم الذي لا يزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويجعله  
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثير من الاشياء بل بمنزلة جماد  
لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا . ومثل ما قال به  
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذ ايضاينة وقد اعتنى ابو على  
في الاشارات وغيره بالرد عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ  
والمعاد من ان النفس اذا اقبلت شيئا اتحدت بالعقول فهوت على انه وضع  
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لاليان ما هو المختار عنده كما ذكره في  
اول هذ الكتاب وللغفلة عن هذاتي وهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف  
ما اختاره في الاشارات وغيره واما ارتكبه هو لا هذه الامور المستحيلة  
لثلايهم ما لزم ابا على من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخالفا تقوا عس  
مذهبه والعجب من ابي على مع ذكائه الذي في او هام اقوام انه لا يعبدل

به ذكاء كيف يتأتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج  
 بسميها برامين قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتناقضها ويهدمها كل ذلك  
 في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم  
 ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثير امثل ما سمعت الآن  
 الادليل على نزلهم فيما يقولون وعدم وثوق لهم بما يستدلون والافان كان  
 ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الخلف المراد ونعيمهم  
 فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا اغبياء لا اذكياء او فهموها وعرفوا قطعيتها  
 وحقية نتائجها لكن انكروها وعنادوا فيكونوا اسفهاء لاحكامهم وعلى كل تقدير  
 لا يبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلا تهاهم بالجهل او العناد فكلام  
 احد منهم لا يوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليانعم هؤلاء المنهمرون  
 الغير الموثوق بعقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون ويسمعون  
 ما ذكرنا ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين والحق انبين خصوصا  
 ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه ولا  
 ينفك عن مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية  
 بمجرد العقل ولراي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا  
 الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن الغواية ✽

✽ البحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولاً ✽  
 لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل ما عداه ومباين  
 له وان بينها مشاركات بوجوده على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوها وبعضها  
لاقل واقل وان مابه المشاركة غير مابه التميز وان وجوه المشاركة الغير  
الشاملة للكل فهي من قبل مابه التميز من وجه ثم ان مابه التميز الموجود  
عن جميع ماعد او يسمى تعين لا يمكن ان يكون خارجا عن حقيقة الوجود  
والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس  
حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها  
عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقة الوجود وعارض لماهية  
الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية  
مستلزما لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة  
في هذا الفرد والالزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه  
اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ماعد ام في فرد آخر ذلك  
كما في القول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصري فرد . وثانيها .  
ان تكون تلك الماهية مستلزما لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد  
افرادها ومابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس  
ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض . وهو العرض  
العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام  
الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافراد  
اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان  
يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما ساويه خاصة كما شئ بالنسبة الى

الحيوان وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان  
والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان  
عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلاً فإنه ليس في الخارج شيء  
موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله  
يكون مجموعهما الانسان والا لا تمتنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان  
بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال  
يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان بكل  
واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء  
واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر مبهم  
محمّل للانسان والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها وهو جنسها الذي  
هو الحيوان \* ومن امر آخر يحصل الاول ويعينه اى يجعله مطابقاً للحقيقة  
زيد وهو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي  
الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التعيين ايضا جزء  
عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا  
او بسيطا وآخر هو التعيين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله  
العقل عند ملاحظته ما ياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يشبهه الى امر مخصوص  
به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على  
هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض  
وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية. ومشتراكين  
 كثيرين. ومن أجل البداهات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته  
 بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعبعا غير قابل للاشتراك  
 فيه. ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج. واستدل  
 عليه بانه جزء لحد المتعين الموجود في الخارج. وجزء الموجود في الخارج  
 موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قررناه وهو انه ان اراد بقوله  
 انه جزء لحد المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء  
 في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب. اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان  
 الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اى ليس بحيث ان امكن تصوره  
 بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن  
 مشاركاته في تلك الماهية. واورد الفلاسفة دليلين. احدهما اننى  
 التركيب عنه مطلقا اى سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا وثانيهما  
 لى التركيب العقلي خاصة الاول. ما قالوا التركيب واجب الوجود من  
 اجزاء لكان مسبوقا بها. ففتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء  
 من اجزائه. وافتقاره اليها او كل مسبوق بشئ مفترقا اليه ممكن ولا شئ  
 من الممكن بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء  
 لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب  
 . والاعتراض عليه. ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان  
 يكون مفترقا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بدعي فلا بدله من برهانين يتبين به استحالة ان تكون له اجزاء  
 واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن  
 المركب مفتقرا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق  
 مستلزما للامكان ومنافيا للوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه  
 ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك  
 الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وان  
 لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالة ذلك قلنا  
 قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد  
 الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل  
 يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر  
 الى علة سواء كان له اجزاء لولا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة  
 لا اجزاء لها والالزام التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكروا  
 دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصلح على  
 ان الواجب ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب  
 واجب الوجود لا فتقاره الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم  
 لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعنى الموجد الاول للعلم اجزاء  
 عقلية لو خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء  
 الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه لنا هو بالنسبة  
 الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا . فان قيل . لا تكون الاجزاء العقلية الا مأخوذة من الاجزاء الخارجية . فنبت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه . قلنا \* هذا المحصر ممنوع فانا نجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا برهان عليه \* الثاني \* اى الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضى الامكان وحقيقته تعالى تقتضى الوجوب والامكان والوجوب متغايران وتنافيان للوزام دليل على تما في المتزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية وهو الفصل او النوعية وهو الذى سمينا التميز اذا احتياج الى احد هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبنى على ان الفصل لا يكون الا لتمييز الماهية عن مشاركات الجنسية وان تحقق الفصل لشيء مستلزم لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشار كهافي الوجود فلا يلزم من عدم مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين فنوا الكلام هنا على هذا . وقد تقرر وجه عدم المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتى بيانه



وليست حقيقة شئ مما سواه في الوجود اذ كل منها يمكن الوجود ولو كانت  
حقيقة شئ منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه  
واجب . ويرد على هذا انه منبئ على ان حقيقة الواجب هي الوجود  
فقط وسياتي الكلام عليه وعلى الوجهين معانها على تقدير تمامها لا يوجب ان  
الا ان تكون حقيقته تعالى مبائة لحقيقة كل ما سواه . فلما ان ليس لحقيقته  
جزء مشترك بينها وبين غير هافلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع  
الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا  
ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل  
على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب  
الخارجي فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا  
ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك  
فهذا لا يبراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى  
تسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب  
عنه تعالى لا تمام لك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات  
المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة الثالثة ان الواجب لا يشارك  
شئ من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك سائر الحقائق في الوجود فكيف  
لا يشارك شئ منها في الحقيقة . واجب بان الوجود ليس ذاتا لشيء من  
الممكنات اى ليس ماهية منها ولا جزءا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة  
الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شئ منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له \* وقد يقال \* في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين \* احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤها بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية \* وثانيها \* ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعاضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضتساقتا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارض الا بابطال احدي مقدماتها ولا اقل من المع فهو لا يتم الابداز كرفي الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعها جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يطل به مادعاء المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا لمنع مادعا  
 المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة  
 في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على  
 ان الوجود ليس ذاتا للوجودات الخاصة ليطل به مادعا المعارض من  
 ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة ومن ادلله ما ذكر في الوجه  
 الاول فاجتماهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة \* وقد عورض اصل  
 الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته  
 بوجه الزامى وهوانكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه  
 الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر  
 جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل  
 يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية \* اجيب \* بان  
 ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل  
 بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على  
 الواجب لانه يقتضى ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهوا لاما هية  
 للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود  
 بالفعل امران \* احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق بكون  
 الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان صدق  
 كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن  
 ان نعرف انه موجود مقيد \* وفيه نظره لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الايجابية وكل حكم ايجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع  
بالفعل لا بن المدوم كل شئ عنه مطلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية  
ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا  
في ثبوته بل هي مما يتصف به الشئ في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة  
خارجية او لا فالمتصدق بكون الشئ جوهرًا بالفعل موقوف على  
التصدق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم  
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت  
كانت جوهرًا \* وثانيها ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبت  
ذاتي الشئ لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون  
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لما سيماع قيد سلبى فثبت ان ليس المراد  
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا \* قال الامام  
الرازي \* فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم  
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال \* قلنا \*  
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعدان كان لا في موضوع لاحق  
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره  
وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا \* هذا كلامه وفيه نظر  
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه  
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق  
ولا يلزم من عدم كون المعارف جنسا عدم كون المعارف جنسا الا اذا كان

المعرف حد او هناليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة اذا  
 اذ اعرفنا الجوهر باننا موجود عنصرى له قوة الحركة الارادية لا يخرج  
 بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرفة خارج عنه ولم يقصد  
 المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى  
 لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرفة حدا كان او رسما  
 وجب ان يصدق عليه المعرفة ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى  
 لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه  
 فليس جواب هذا الامنع صدق المعرفة عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق  
 ولا يفيد ان المعرفة ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس  
 بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا  
 مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار  
 مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك  
 الاتفاق ويترب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد  
 اذ هو لا يكون الامر كبا من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما  
 لا يكون بد يبا فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات  
 الله تعالى ليس بد يبا . وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري  
 بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق  
 الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا  
 على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

لقلوب المتخمين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى ✽

✽ البحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا ✽

اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنعها الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجردا قائما بنفسه منزها عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات ✽ واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية ووجود غير هالكان قائما بها قطعوا الالم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بيننا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجبين آخرين مختصين بهذا المقام ✽ احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا يحتاجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا ✽ وثانيهما وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل ✽ وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا فلا بد له من علة وعلته لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن

عليه التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون  
موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما بينوا به امتناع  
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من  
الوجوبين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا  
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة  
بالاقضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا تسميه ممكنا واما  
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه  
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل  
للماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف  
الماهية به قد يم \* وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم  
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم  
ان مسئلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود \* وهذا  
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في  
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات  
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم  
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه  
ولا يلزم انسد اد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود  
كما قرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرنا وجوه  
من الاستحالة \* الاول \* ان مطلق الوجود بدیهي النصور ولكنه كما اعترفوا

به وزاد وافا ورد والنوصيه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل  
من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهته انه لا يصدق على شيء قائم  
بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان  
يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشي والضحك  
واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهته انه لا يحمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه  
ولاشك في ذلك وان كان هذا امكبرة لا يتصور راءها وهم يقولون ان ذات  
الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل فيوم قيمه غيره الثاني انه يلزم ان لا يكون  
الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى  
ما ذكرناه وهو نفس الموجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا  
بان كونه عين الموجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الموجود  
محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الموجود والموجود في كونه  
موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الموجود موجود بالوجود  
والموجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره  
الذي هو الضوء والضوء مضيء بنفسه لا بغيره وليس بشيء آخر ومن البديهي  
انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة وما يقال من ان الموجود واجب  
والبقاء باق والقدم قد يم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض يمرى  
في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الموجود فان  
الموجود وهو في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه  
لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في



نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد  
 والسواد اسود بنفسه وبالجمله كل من يتصور معنى الموصوف والصفة  
 والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه \* فان قيل \* نحن  
 نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه  
 اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة  
 بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود  
 العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها يلزمه الاولوية كوجود  
 الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها يلزمه الاشدية  
 كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث  
 مجتمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على  
 اختلاف المازومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد  
 باحدى هذه الجهات مشكك فلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة  
 فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف  
 الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة  
 من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها قلنا ان كانت الصفة عين  
 الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب  
 عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كان  
 وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به فان قيل \* اذ لم يكن  
 الوجود موجودا في الخارج لم ينصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجودا خارجيا . قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بآخر في الخارج يتوقف  
على وجود ذلك الشيء في الخارج لاعلى وجود الآخر فيه فان الشخص  
متصف بالعلمي في الخارج مع ان العلمي ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما  
لم يكن الشخص موجودا في الخارج . وتحقيق هذا ان الموجود الخارجي ما يكونه  
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد  
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او لا لاتصاف  
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا  
لنفسه لا لوجوده . ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا  
لوجوده وان كان الثاني لم يكن الاتصاف بوجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود  
انه موجود خارجي او لا اذا تصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود  
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعلمي ولكن يلزم ان يكون زيد  
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذا تصاف الشيء  
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الاخر امرا او جودا او عدما بدون  
وجود ذلك الشيء ممتنع بديهية فعلم ان عدم كون الوجود موجودا  
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم  
عدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف  
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا اثبات  
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج \* الثالث \* انه  
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضي ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤه لها ولا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد مقتضى عارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منفاة لذبهيم ولا يلزم من هذا ان يكون كل ممكن واجبالذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقنضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء اصلا وفيه نظر اما اول فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بالواجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواظاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع ما لا يمكن كونه موجودا لا ما لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

المتكّن ما يتساوى كونه موجود أو كونه معدوم. مالا ما يتساوى عروض مطلق  
 الوجود لوجوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا فمعنى قولهم  
 الواجب تقتضى ذاته وجوده انه ما يقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف  
 ابدا مطلق الموجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار  
 ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان  
 كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد  
 بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى  
 الاضافة فيكون معنى وجود الشئ الموجود الذى به يكون موجودا لا الموجود الذى  
 يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجوده  
 الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين  
 كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشي  
 واحد وان الواحد لا يصد ر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشي ممكن  
 لا احتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا او ممكنا سواء كان العارض  
 لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهب الى ان وجود الواجب عينه فيحتاج الى علّة  
 ولا يجوز ان تكون علته غير معروضه لا استحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه  
 من الوجود فيكون فاعلا معارضه ولا شك ان معروض الشئ قابل له فهذا المعروض  
 فاعل وقابل معارضه . واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا  
 صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا  
 ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال  
 لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه \* وما ذكره بعض الافاضل من  
 وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود  
 الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل  
 والممكن ليس كذلك فافترقا لا يعنى هذا عن الحق شياً لانه يجب ان  
 يكون الواجب مقتضياً لذا انه وجوده من غير افتقار الى شىء اصلاً وان الكلام  
 فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب  
 فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر \* فان قيل \* نختار ان العروض في الخارج  
 لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوتها فلا يكون العروض موجوداً خارجياً  
 ولا يلزم ايضاً ان يكون العارض موجوداً خارجياً كما ذكر في هذا البحث  
 فلا يحتاج شىء منها الى فاعل ولا يكون العارض اثراله لان احتياج الشىء الى  
 الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجوداً فلا ينتقض  
 على هذا التقدير شىء من الاصلين كما ذكر . قلنا . كما ان الممكن في اتصافه  
 بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء  
 كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم  
 لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعرج بدون هذا ابدى من غير فرق  
 بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدى  
 لا يكون الا انصاف شىء بشىء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ  
 صبغاً بل يجعل الثوب متصبفاً بالصبغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الانصاف

موجودا فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي لبس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجه اذا حقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكاتب بالنسبة الى افراده كالحيون والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا ضرورة وينهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله ويان صحته وفساده واما افرادها ففي الممكنات عارضة لما هيتهافي كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصه منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لماهيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصه منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بـ حقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبثثة لها هذا حصل

مذهبهم \* ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول  
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره وبطلان كل منهما غنى عن البيان  
اما الملازمة فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو  
وجود اما ان يقتضي لذاته عروضة لما هيته او لا عروضة لما ولا يقتضي لاهذا ولا  
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا  
فيه لما هيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها  
فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لها في الواجب لعله  
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد \* الى غيره \* لا يقال \* المحتاج الى العلة  
هو العروض لاعدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة \* لانا نقول \* فيحتاج الى  
ذلك العدم وهو ايضا علة \* مغايرة \* ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث  
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب  
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاء  
العارض العام للحقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان  
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس  
يقتضي عدمها بل الامر في الذات العام ايضا كذلك كالحبوان بالنسبة الى  
تلك القابلية من غير فرق \* و \* منها \* انهم اتفقوا على ان العقول البشرية  
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده \* مدرك لهم  
بل ادعوا فيه الضرورة كجأمر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون  
وجوده عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد  
 منهم بإمكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته \* ومنها \* انه لو  
 كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله  
 وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة \* وجه اللزوم  
 ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس  
 الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات  
 واقتضاء تلك الصفات لان عدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق  
 للعلة الا الوجود وحده هو المقروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون  
 وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك  
 الموجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات  
 بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري  
 ولا شك في استحالة \* ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء  
 لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها  
 فالمتصف بعلية الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي  
 هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم تبوت لوازمها  
 واحكامها التي من تلك الوجودات مع ان قوله عدم لا دخل له في علة  
 الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام علمها \* ومنها \* ان من قواعدهم  
 التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها  
 ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضاها فقول ان وجود من حيث



هو وجود محذوف فاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز  
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى  
 المادة فكيف يمكن انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بنفسه  
 بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس \* ووجه اندفاعه ان  
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عند هم  
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه متولا  
 على افراد \* بالاشك \* فان قيل \* كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل  
 كلي ولو كان هرضاءا مافى بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد  
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده  
 لان الوجود اذا كان مشتركاً بين الواجب والممكن كان في وجود كل  
 منها حصّة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحاصتين فيجوز على كل منها  
 ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور \* قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف  
 مقتضى الحاصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحاصتين  
 عارضتان للفردين ولا يلزم توافق العروض والعارض في اقتضاء شئ  
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو  
 فرد من مطلق الوجود يقتضى اتصافه بعلىة الممكنات وبسائر الصفات وان  
 لم تمتز حصّة الوجود المعارضة لذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات  
 توهمه اني كون مفهوم مشترك بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية  
 في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالاشك \* وان المقول

بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير  
 كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا واعلم ان لبعض  
 المشائخ لمحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض  
 الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها  
 من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر  
 والا لباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلم الا الراصون  
 في العلم لكن اذ انظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بمجملتها لا يظهر  
 منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب متق فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل  
 لتكلم عليها قال كل مفهوم مقائر للوجود كالا انسان مثلا فانه ما لم ينضم  
 اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً  
 وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا  
 فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره  
 فكل مفهوم مقائر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من  
 المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود  
 فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا باهر مقائر لذاته ولما  
 وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته  
 لا باهر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه  
 فلا يكون الوجود مفهوما كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي  
 حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزوع عن كونه عارضا

غيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئي المعرى عن التقييد بغيره  
والا تضام اليه وعلى هذا لا يتصور عرض الوجود للماهيات الممكنة فليس  
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته  
وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعدى الاطلاع على ماهياتها  
فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق  
ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع  
الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد \* واجاب عن الاول \* بان الكلام  
في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان  
يكون مفهوما كلياً و عارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المتمتعة عن الاشتراك  
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته \* وعن الثاني \* بان  
المتنع هو البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام  
\* ونحن نقول \* يجب اولا ان يحصل معانى الانماط التي يقع الحكم عاينها  
او بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تبين حقيقة الاحكام وبطلانها  
فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغائر للوجود مالم ينضم  
اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان  
ما تفهمه العقول يعنى المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا  
في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشئ الذي له نسبة الى  
الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل  
الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده \* ثم قوله  
 فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً إن أراد به أن الوجود الذي هو عين الواجب  
 وأنه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك  
 لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة  
 مخصوصة إلى حضرة الوجود لأنه لا يجوز أن يكون معنى آخر اعلم من هذا  
 الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية  
 الوجود كما ذهب إليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة  
 وليس في المقدمات السابقة ما يتنى هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة  
 موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر \* والحاصل أنه إن كان  
 لبداهات العقل من التصورات والتصدقات ولما يلزم منها من النظريات  
 القطعية اعتبار في تحقق الأشياء فهو يدينه فهم أن للوجود معنى كلياً مشتركاً  
 بين الموجودات وهو الكون والتحقق ويحكم قطعاً بأن الممكنات متصفة به  
 في نفس الامر بحيث لا ينسبته إليه أصلاً وإن لهذا السواد وهذه الحرارة  
 وأمثالها ونحوها تحققاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الأشياء  
 موجودة أنها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد أن لها نسبة إلى الوجود  
 يعني غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئاً ما ذكر فليس بحق وإن  
 لم يكن لبداهات ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من أصله لأنه  
 بني الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة أخرى  
 في الوجود يعترف صاحبها بأنها خارجة عن طور العقل وأنه لا يمكن

الوصول اليها بما حث العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول  
عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات  
واحدة لاتركيب فيها اصلا لا تعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على  
هياكل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي  
عينها وحقيقتها وانما تازت وتعددت بتقديرات وتعينات اعتبارية كالبحر  
وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعى انه  
لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية  
اعن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفعها ولا يحكم فيها بشيء واما ان  
دراك نقائصها والحكم بها احكاما بدئية او مترتبة عليها لازمة منها قاطعا فلا  
وقد اورد توضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه  
لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها ميرة ثلاث مراتب . الاولى . ان  
يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس  
فانه ينير بشعاعه وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس  
التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغيرة وان زوال  
الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى  
ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن  
اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان  
يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور  
الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس  
وسائر الاشياء \* انما يظهر عليها بواسطة على حسب قابلياتها ولا مرتبة  
في الميرية اعلى من هذه المرتبة . اذا قرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي  
والاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها  
مستفاد امن غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهاتلاته اشياء  
ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود  
عن الوجود به جازيل واقع . وثانيها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع  
زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين . وفي هذه  
المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثتها . ان  
يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له  
وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود بعد الاشياء عن العدم كما ان النور بعد  
الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه  
وفي هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود  
به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الوجودية اعلى من هذه المرتبة لان  
في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه  
مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف  
المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشيء عن نفسه محال ولا شبهة في ان  
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الوجودية فيكون  
عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموعدة الصوفية هذا ما قبل

\* ونحن نقول \* قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه مسموع  
فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشئ بنفسه بديهية بل من محققهم من  
صرح بان صور ذلك الانصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين  
متغايرين واذا لا تغايرين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعاً  
\* فقول القائل الوجود موجودا ومعدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد  
عبارات ليس لها معان محصلة ومفاهيم ثابتة عند العقل وما يقال الترديد  
بين التقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلي البديهيات فمرادهم ان كل  
مفهوم مغاير لمفهومي تقيضين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصراً  
بديهي اصاد قاصرة وانما لم يحصر واهذا التقييد لانه المنبأ من قولهم ترديد  
الشئ بين التقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد  
احد التقيضين بين نفسه وتقيضه مما لا ينصور فالتك اذ اقلت الجسم اما ابيض  
واما ليس بابيض مثلاً كان ترديد مقبولا صحيحاً بديهية واما اذ اقلت الجسم  
اما جسم واما ليس جسماً وارتدت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن  
ذلك ترديداً بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح  
ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت  
عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور  
النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم  
اما جسم واما ليس جسماً بان الاول مفيد دون الثاني لا بان الاول صحيح  
دون الثاني بحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما  
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل  
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما بعد بالنسبة الى العدم فان  
شيئاً منها لا ينصور ان يصير و صفاله فان احد الايتوهم ان الوجود متحرك اوساكن  
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر  
فهو لا يجديكم نفعاً والله الموفق \* ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج  
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج  
الى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده \* واجاب الفاضل  
عنه بانه يندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد  
ذلك من غيره وصار معلولاً له موقوفاً في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن  
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او وجوده \* وفيه نظر جلي \* لان الاعتراض ما كان  
الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده  
او وجوده ممكن فعلي الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك  
اصلاً وما ذكره اولاً من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه  
فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا انا نصطلح  
على تسمية المحتاج الى الغير طلقاً ممكننا سواء كان الغير وجوده او وجوده  
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى  
لان الدليل كما ذكر سابقاً لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه  
موجوداً الى موجود ولا يدل على امتناع انتماء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن



وجوده مقتضى ذاته . فان قال . لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما  
تقدم فالاحتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي  
هو موجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق به بما ذكره  
هنا فتكرن مقدماته المذكورة ضائعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو  
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيثيب به انه وارد وهذا البحث  
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان الشروط فيه اقتصار الكلام على  
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة  
مع ماذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض  
لترويحها بتحويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا عن  
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال .

✽ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ✽

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يصبأ بهم من  
المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث  
بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة  
والآتية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل  
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلو جهين احدهما  
ان كل جسم منقسم الى آخر مقدماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى  
اجزاء معنوية وهو الهوى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن للامر  
وثانيها ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصر باو من جنسه

ان كان فلكيا اذا الجسم جنس لجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا  
 وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك  
 ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك  
 غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه  
 معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن  
 اغيائه بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له  
 مشاركه في الماهية والاي لم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان  
 هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك  
 فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون  
 الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها  
 من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل الحال  
 اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم  
 ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه  
 المقدمات لا بطلان كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا  
 لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم  
 فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اتمامها خربا لاعتقاد  
 واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل الحال اللازم على التقديرين كون  
 الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان  
 يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدر انه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء  
الذنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجودة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني  
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلموا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا  
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط  
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني  
ايضا وحسب ذلك لم يتم الدليل على امتناع كونه جساما على الاطلاق غاية انه دل  
على امتناع كونه جساما له مشاركا نوعي كالعنصرات مع ان لزوم المشارك  
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المع لانه لا دليل له الا استقراره  
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير التنازل وتسليم هذا لا يدل الدليل على  
امتناع كونه جساما ليس له مشاركا نوعي كالفلكيات \* الثاني \* ان الله تعالى  
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر  
واعراض فان كان فاعلا الاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض  
محتاجة الى مملها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون  
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلزم ان  
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته  
لانه لا يكون فاعلا بالفعل مالم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان  
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال  
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا شيئا واحدا وهنا يلزم ذلك لان  
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الاترى  
 ان النار لا تسخن اى جسم في العالم بل ما يلاقى جرمها او كانت قريباته  
 والشمس لا تنضى الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا المثالها فان لا يكون فاعلة  
 لمفارق لانه ليس له وضع مع شئ ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون  
 فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء  
 الجسم هما الهولى والصورة ولا ينصور الوضع لشيء منها لان المراد بالوضع  
 هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه  
 فالقيام والقعود وضمان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان  
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من الهولى والصورة ليس  
 بجسم فلا يكون لشيء منها وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منها  
 فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لهولى ولا لصورة  
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذى  
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب \* والاعتراض عليه \* اما والا \*  
 فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من  
 الامثلة استقراء نافص لا يفيد علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات \*  
 واسندل عليه الامام الرازى بان تأثير القوة الجسمانية لو كان فيما يقرب من  
 محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن  
 البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى  
 من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة  
جسمانية بل مجردة • ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء  
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل  
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى  
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالتها • وايضا المفروض في  
تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالتها القريبة منها  
والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم  
استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه  
من حلولها في غيره • واستدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور  
صنفان • صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما  
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ماصد رغبها بعد قوامها يصدر بواسطة  
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع • وصور قوامها بذواتها لا بمواد  
الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا فاعلها لكن النفس انما جعلت خاصة  
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا  
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم  
هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع • وفيه ايضا نظر •  
لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او متعلقها  
وضع ما اذا فاعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها  
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شئ ظاهر

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل الله لا يفعلها  
من وضع مخصوص معين لمحله مع مفعولها مثل التقرب والمقابلة ونحو ذلك  
والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا  
مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تأثير النفس  
الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع  
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا  
الاشكال الى اصل كلامهم \* وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعنى صورة  
الجسم انما تعقل بمشاركة الوضع بديهي وهذا تشبث عتيد لكل مدع يتقطع عن حجة  
بعض مقدما نه لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر  
الا اذا كانت البداهة واضحة واني نسلم له انه ما نحن فيه من هذا القبيل  
كيف والا يعجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام المناقضة مع احدهما ثانيا فانهم  
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول  
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة  
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة  
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان  
كان لها وضع معها مصحح لتلك التأثير فلم لا يصح معه تأثيرها فيها بايجاد صورة  
ها فان قيل في الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التأثير محل ايجاد  
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المتروكة بالصورة المائية مثلا وضع مع  
النار يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية اولاً ثم تحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد قلنا \* لانسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطاً باحدى الصور المتعاقبة لابعثها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهوى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهوى مع بقائها بعينها جيتم بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والمعلمة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكان قوام السقف مشروط بالذات عامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم بقي والاسقط بزوال بعضها اذا لم يخلفها الاخرى في آن زواله ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان نقول لانسلم ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لاعلى التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية واخر مع الصورة الهوائية لم ينشف في آن قط شرط التأثير فلم يتمتع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق \* واما ثالثاً فما قيل ان المادى يتأثر عن المجرى لكن من جهة المجرى مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحمله بالمادة مؤثراً الخصوصية ذاته في المجرى فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان في الماد او متخيزا للوضع واي فرق بين التأثير  
والاثر في ذلك \* واما رابعه \* فاقبل انا نجد ان الماديات كثيرا ماتوا اثر في  
المحردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة ثابرا بالاعراض  
النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة  
للجزيئات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع  
لها هكذا قيل \* ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلهي  
ن يملوه حال كونها منفعة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين  
متاعها ومحل الفعل اذ هما واحدها فنرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا وبالجملة  
كلامهم هذا لا يتلوه عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطورا مستدركا  
لا حاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون  
فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورة  
والى ما استدلو به عليه بل يكفهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركة  
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلا لمعارق  
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات \* الثالث \* ما اوردته الامام حجة الاسلام  
رحمة الله عليه من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور  
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على ناهي الابداد وكل جسم فرض  
يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به  
فلا يكون شيء منها مبدءا اولاه واجاب عنه \* بانه يجوز ان يكون ذلك  
الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغر او كبر



منه كما انكم قلتم ان افاد الجرم الاقصى الفلك الاعظم مقدر ابقدره  
المخصوص وسائر التقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا  
لكون النظائر فوجب بهذا اذ لك المقدار وامتنع غيره فكذلك اذ اقدر  
غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم يختص بهذا  
دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان  
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به  
بحيث يختل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب  
بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته  
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوابا  
اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء \*

﴿ البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم ﴾

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تمييزهم عن اقامة الدليل  
على ان العالم صانعا وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان  
تعيينهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضوعين من حيث  
هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرق  
فاحدى المسئلتين كانت غنية عن الاخرى فلذا اتركنا هنا هذه المسئلة  
واوردنا بدلا لها ما هو اساس للباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه  
كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متخير في ان  
حقيقته ما ذا او ذلك انه فسر في موضع بالتجرب عن المادة فعلى هذا يكون امرا اعدميا

ولا ينبغي فساد هذا في موضع آخر جعله من مقولة الكهف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقة ذات اضافة كقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرشمة في الجوهر الماقل المطابقة لماهية المعلوم وتستسمع كلاما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا لا يضرب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائقها بل لشدة وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبوم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاستارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند المجرد لا بوجود اصيل بل بوجود ظلي ويان هذا ان اشئ قد يوجد بوجوده يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف لمجار واستخانه واحراقه وتنويره للار وسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عيانا وقد يوجد بوجوده لا يترتب عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا دهنيا وظليا

وغير اصيل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالتصنيف بالوجود ينشأ من واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فان قيل ما ذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والقردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية قلنا المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضعفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها واما الجواب عما يترتب على الوجود بين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني لجميعها لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما يحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين الاول اننا نقول كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال

المهندسية بل التي يتمتع وجودها في الخارج كما جتماع النتيضين وارثاها  
 وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن  
 هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول  
 لان الثبوتية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما  
 صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس  
 في الخارج لان المفروض هذا هو في الذهن لانها متقابلان ليس  
 بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين  
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول  
 دون عدم غيره والعدم ان معدوما صرفا فكيف ومن مذهبهم ان كل  
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة  
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلو لا انه ممتاز في تلك الحالة عما  
 عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات  
 هو دون غيره فالتنافي بين كلا مذهب هذين اظهر من ان يتردد فيه احد  
 وما يدكر في دفعه مكابرة صريحة مع اننا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم  
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف  
 فيه كثيرون غير مسموعة الثاني انا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما  
 ثبوتية اي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها  
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي  
 يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبوت شيء لا خرف في نفس الامر يستدعي  
 ثبوت الآخر فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة  
 فيها، والاعتراض عليه، اما اولافان ماذ كرت منقوض بقولنا المعدوم المطلق  
 اى في الخارج والذهن معامقابل للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتى  
 صادق قطعا ولا يتصور للحكوم عليه فيه ثبوت اصلا، واجاب عنه،  
 بمض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن  
 حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو  
 ساقط لان الحكم اثبوتى لواقضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت  
 المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت  
 له في نفس الامر المقابلة للوجود المطابق في هذه الحالة وحين تثبت له  
 تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر وامانانيا فان  
 نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكره في الخارج والذهن لا تشكل معنى  
 صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا فوباءوذلك انه ليس هذا الحكم على امر  
 خارجى حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة  
 ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا  
 حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب  
 \* فان قيل \* الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل  
 منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب  
 فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق \* قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اى وجود خارجي فيلزم ان يكون المتنع في الخارج والمعدوم فيه ابدا  
 موجودا فيه واما ثبوت ظلي اى وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس  
 الامر ويعود الاشكال بهذا فيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه  
 العبارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس  
 الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو  
 الشيء نفسه فاذا قلنا شي كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا  
 في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار  
 المتعبر وفرض القارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم  
 ثبت له سواء كان شي موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون  
 شي كذا في الخارج فعناه انه كذا في وجوده الخارجى اى وجوده الاصلى  
 كما عرفت فنفس الامر متساوول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا  
 اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن  
 من وجه اذ قد يكون شي في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج  
 ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كما هو اذ  
 فلا شياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن  
 لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فانصافها ايضا في الذهن الا انه ليس للوجود  
 الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان انقل يحكم انه ارتفعت  
 حركة اليد فارفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقل ارتفعت حركة المفتاح  
 وارفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم انقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان  
 عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة  
 في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا  
 هذا كلامه مع نوع تقييد للعبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة  
 على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لهن  
 حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتاقي مثل هذا في المكواذب فظهر  
 الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا  
 من الاحكام الصادقة على المعدومات والمنتهات مطلقا في الخارج  
 والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا  
 توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى  
 يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار  
 علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي  
 لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا  
 ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان  
 وجودها فيه اي تساوى وجودها في العقل بالظن الى ذواتها ثابت قبل  
 وجودها في الذهن فوجودها وجودا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا  
 من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة  
 المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر  
 بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود ولا

تحقق احد المتضائقين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة وانفاقا  
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدسة  
القائلة بثبوت الشيء لا خريستدعى ثبوت ذلك الآخر في حين المنع فان  
قيل • كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية قلنا الضرورى ان وجود  
الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والياض ونحوها للجسم يستدعى وجود  
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشئيين فهو ليس بوجود  
حقيقة الا ترى ان للشيء ثبوتا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا  
فخاضل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انصاف الاشياء بها واستدعاء  
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء  
مع اننا قد قد منانا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار  
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فليعلم بيان ما يدعون به ودفع ما نورد  
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعا  
ضرورة او برهانها باخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا  
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم • فتحقق  
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد  
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذى ادعوه ام الوجود بهذا الوجود  
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث  
يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك  
لذا ان المجردة وامثال هذا • وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون



حقيقة متمثلة عند المدرك يعنى حاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو  
 اى انتصب عنده قائما \* وبالجمله التفسير عن العلم بالحصول ارباقي معناه  
 في غاية الشيوخ لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها  
 مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم \* فلذا قال  
 المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها ومرادهم بقولهم حصول الصورة  
 الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم  
 انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الاكثرون  
 ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني \* وبما قررناه اتفقا ما بينا  
 سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما  
 اعتباري ومن اختلاف احكام الشيء ولو ازمه باختلاف وجوديه وانه  
 لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر  
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل  
 انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في  
 الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد  
 وبالا عوجاج مثلا حارا واسود ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد  
 والياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين \* ومثل انه يلزم ان  
 يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شيء ويمكن حصول الجبل بعظمه بل  
 حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها واللازم بينة  
 الاطلاق الى غير ذلك مما اورده الامام الرازي وغيره ووجه سقوطها

يظهر بادي في تأمل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات  
قوية لا مدفع لها \* احدها \* ان العلم من الاعراض الفسائية كما اعترفوا به  
فيكون وجوده بوجود اصيل \* ثانيا بالنفس موجبات ان تصف النفس بها وكون محو  
النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا  
اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات الفسائية مثل القدرة  
وغيرها وان كان محايها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على  
وجودها هالك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها  
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عند غير  
موجود لانصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدها  
الآخر \* وثانيها \* ان الشيء كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجهه من وجوهه كما  
نعلم الانسان بالضاحك ولا شبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة  
في الذهن والا كان معلوما لكنه بل ان كان لما هية الضاحك فتعريفه  
المذكور للعلم اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه  
مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل \* وثالثها \* ان العلم عرض كما ذكرنا  
والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذ كانت عرضا لا يلزم ان يكون  
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا  
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال \* فان قيل \* المحال ان يكون الشيء عرضا  
وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فلان  
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهرا من حيث

انه ماهية اذ وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا منافاة في هذا  
ولافيا اذ اكان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني  
من اخرى منها فلا محذور \* قلنا المتعبر في كون الشيء جوهر او عرضا  
وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك  
والاي لازم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد \* وهذه  
الاعتراضات لا مخلص عنها للذاهبين الى ان الموجود في الذهن هو نفس  
الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم وامان ذهب منهم الى ان الموجود  
في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال له كصورة القرس  
المنقوشة على الجدار واذ قيل للعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز  
اي صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو  
كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضين  
اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذوي الصورة في كونها موجودين  
بوجود اصيل او بوجد ظلى بل بالمعنى الذي ذكرنا لافي كونها جوهرين  
او عرضين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجد اصيل في الذهن  
وما هي صورة له موجود ابو جود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز  
ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس  
وذو الصورة جوهر العدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا جاز  
بعد كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا  
محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا يخفى عليك انه ليس على هذا الرأى

لشيء حقيقة وجود ذهني أي غير أصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في ذهن وجود خارجي وان لا وجود للعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا ما اذ لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في الذهن كصورته \*

المبحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء \*

اما عند الملمين فلانه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعل به ارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره والعلم به . وما يقال \* من انه قد يصدر من النائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعوره ليس بشيء لان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ومن اين يعلم فعلها ذلك بالاختيار وبدون العلم فثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتائنا . واما الفلاسفة فلمهم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لا يثبت له علم بشيء اصلا لا بذاته ولا بغيره . ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره . ومنهم من مذهبه على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع لا الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو علي والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا المبحث والاخيرين في مجتئين آخرين فنقول اوردها على انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين احدهما انه مجرد داي غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا  
 اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان  
 المانع من كون الشيء معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد منزله عنها فلا مانع من  
 كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل  
 فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء  
 وايضا نعلم بالضرورة ان كل مانعقله يمكن لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه  
 ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشئيين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا  
 فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان  
 ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته  
 في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما  
 في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء  
 كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون  
 مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله  
 في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له  
 لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم  
 الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا  
 ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو فيه  
 قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا نتصور تلك المقارنة الا بحصول  
 تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا واذ اثبت امكان تعقله لها ثبت

تعلقه لها بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائماً  
والاجاز وجوب شيء لها لكنه لم يميز لان الحدوث مشروط بالمادة كما  
سلف والمجرد بريء من المدة وانما قلنا هو في وجوده الخارجي قائم بنفسه  
لثلاثتهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق  
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون  
عاقلة لها مع ان شيئاً منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذي  
هو محل لها فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية  
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارسام اي بعض  
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرسمة  
فياعد اها هو المطلوب فمادت صور عقلية ليست واحدة منها عاقلة  
لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلت هي فيه واما اذا وجدت  
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فيشذ يمكن ان تكون محلا  
لما يقارنها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو  
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام  
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من  
الاعتراضات لكن نساعد هم على هذا الحقيقة ولا نلتفت الى دليلهم ونقول  
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصصهم المانع من كون الشيء معقولا  
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم  
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وكذا حقيقة العقول والنفوس وسائر اتوى افعالة والمنفعة كما اعترفوا  
به عند هم غير مقولة فمن اين الجزم بإمكان تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل  
ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ماعداها  
وشيء من الوجهين الذين ذكروا في يانه لا دليل لهم على عدم تناق  
المنقولات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر  
لهم انه هل بين تعقلاتها تاف او لا والعلم الضروري انما هو بإمكان بعض  
الاحكام على كل ما تعقله لا بكها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن  
لا يفيد هم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ماعداه الا ما استغنى عنه  
وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة  
ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكرنا من ان معنى تعقل الشيء حصول ماهيته  
في العقل ممنوع وما يبطله قد مروا لو سلم انه يلزم منه امكان مقارنة  
فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة مطلقا وما ذكرنا من ان امكان المقارنة  
اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان  
الشيء لا يكون ابد امشروطا بشيء حتى يكون الشيء بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا  
ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شيء واجبا وممتنعا  
وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبها وارتفعت موانعها وجب  
والامتنع بل امكان كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنها ابدأ  
لكن هنا امور ثلاثة متشعبة بالماهية مقاربة سالين في محل مقارنة المجرد وماهية  
غيره اذ ان عقلا مابا ومقارنة الحال للحق كمقارنة كل منها للعقل ومقارنة

المحل للمحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى وان كانتا زمينين في  
التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانما  
الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثالثة  
ماهيات متخالفة وان كانت متشاككة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن  
ابدأ وليس امكان شئ منها مشروطاً بشئ ولا ينفك امكانه عنه اصلاً لكن  
تحقق الاولى مشروط بتحقق الثانية اللازمة عن حصول المجرى في العقل  
وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس  
مشروطاً بشرط اصلاً فليس هنا مضنة دور قطعاً ولو سلم ان مقارنتها في  
العقل مطلقاً ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان  
الامور العقلية والخارجية كثيرات تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره  
نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما ذكره حكماءها بالمشاع لاجتماع  
وهذا الامكان ليس مشروطاً بحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنة بينهما  
وهي مشروطة بامكانها فتوقف كل من مقارنتها في العقل امكانها على صاحبه  
وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها بخلقها في سواه كن في عقل او في  
الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم ممكن مقارنتها في الخارج ايضا  
وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في الخارج فلا نسلم امكان عقله في  
وانما يلزم لو كان ذلك حصوله في العقل او مستلزماً له وعلا عليه  
ان يكون ذلك الحصول شرطاً لا مثلاً غير مستلزماً له فلا يلزم من تحققه  
حيث ما كان تحقق العقل ولا يمكنه لو في بيان ندفع القصد



زيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم  
ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال  
والثاني هو المطلوب \* فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوى الشيئين  
في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف  
الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا يوجد بينهما تساوي امر ما فجاز  
ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضى ارتسامها باخرى منها وفي  
اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة  
والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منها خصوصية  
تقتضى ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة  
الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل  
من الشيئين حالا في الآخر ومحاله باعتبار وجودهما الخارجي واما اذا كانت  
الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين  
يعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحاله ولا امتناع فيه نعم جاز ان تبين  
استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره  
من الدليل \* وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة  
لوا شغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لا دي الى التطويل مع اننا  
لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات  
لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف  
في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل \* وثانيها انه تعالى لو كان عالما

بذاته كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر  
 اما الملازمة فلانه تعالى علة ما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلة  
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتى في البحث الذى يتلو  
 هذا البحث والاعتراض عليه • اما اولاً • فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة  
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات  
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها  
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة  
 الى المبردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتى فيما بعد  
 ولهذا استثنيت في اول الدعوى • واما ثانياً • فان قولكم العلم بالعلة يستلزم  
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئاً علم جميع معلولاته ومعلولات  
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك • وايضاً ما تمسكون  
 به في بيان كونه تعالى عالماً بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى  
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
 والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية  
 والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم  
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه  
 بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذى  
 ذكره وهو هو ايسر بداهة واستدلوا لهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام  
 كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاماً وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى .

❀ المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته ❀

وقد استدلوا عليه بوجوه . الاول . انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته . والاعتراض عليه . انه مبني على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبني على انه يعلم ذاته فثبت هذا عليه دور ظاهر . الثاني . ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الفواشئ الغريبة واللاواقف المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه . اننا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بد يهمل ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشئين ولو سلم فهذا الايتاني بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية  
 التغير الاعتباري بين المستبين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه  
 عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب  
 كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود  
 الذهني وان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة  
 حالة في العالم وهذا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال  
 بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عند قسمين علم حصولي وعلم حضوري  
 فما ذكروه اولا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه  
 هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا  
 لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا يثبت علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول  
 ودليلهم الثاني لا يثبت بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم مما يفهم بالضرورة  
 كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره ويعلم قطعا ان مجرد عدم  
 غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا  
 او ماد ياليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس  
 فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم  
 وهذا مما لا يشبه على المنصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والاخرون  
 على تقليد هم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم  
 دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل  
 نقبضة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

واكمل من غير العالم فلولم يكن الله تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف و اكمل منه تعالى الله عن ذلك \* والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتوه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هادمين ما استستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته \* وايضا قولكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فسلم لكنه لا يجديكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتباهه بالتفسير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى \* وايضا الموصوف بها اكل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم \*

﴿ البحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة ﴾

قال الامام الرازى اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كأجرانهم إلا فلاك القديمة عندهم لأن العلم بها لا يكون بآلات جسمانية لأن  
 التشكل لا يتصور إلا منقسماً وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه  
 تعالى بها لأنه منزوع عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة  
 لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة أوجه  
 . الأول . أنه لو كان عالماً بالزعم أحد الأمرين إما أن يكون جاهلاً وإما أن  
 يكون متغيراً وكلاهما محال واستحالته ما بينة . أما اللزوم فلأنه إذا كان زيدا مثلاً  
 سيد خل الدار فقبل دخوله إما أن يعلم أنه سيد خلها أو يعلم أنه دخل أو لا يعلم  
 شيئاً منهما فإن كان أحد الأخيرين لزم الجهل إما بكياً وإما بسيطاً وإن كان  
 الأول فبعد دخوله إما أن يعلم أنه دخل أو يعلم أنه سيد خل أو لا يعلم شيئاً  
 منهما وعلى الأخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الأول يتغير علمه بأنه سيد خل  
 من الوجود إلى العدم وعلمه بأنه دخل من العدم إلى الوجود فثبت لزوم  
 أحد الأمرين . والاعتراض عليه . منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى  
 فإنه من قبيل التغير في النسب والاضافات إذ العلم عندنا نفس الإضافة بين  
 العلم والمعلوم أو صفة ذات إضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر  
 لأنفس تلك النسبة إما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعددت تعدد  
 المتعلقة بل تعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في  
 حقه تعالى . فإن قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقاً  
 وهو أن كل صفات تعرض فلا يخلو إما أن يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها  
 أو تكون كافية في انتفاءها عنه أو لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فإن كان

الاول وجب ثبوتهما دام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها  
 مادام الذات والا لزم تخلف المعلوم عن علته التامة وان كان  
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاءها عنه يكون محتاجا  
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له فنقل الكلام اليه حتى يتسلسل  
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها  
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انتصافه بتلك الصفة  
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذي اتى سيما  
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه • قلنا • هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون  
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده • ولا شبهة في انه تغير  
 لكن باعتبار السبب والاضافة فماد كرتهم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية  
 وبعضهم قل في الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستندا بان العلم  
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم  
 الاول اذ لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتتقى علم ولا  
 يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم  
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيدا سيدخل  
 الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة  
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الا ان يتجدد لنا علم  
 آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طرو غفلة عن العلم الاول والله  
 تعالى منزّه عن هذا فاعلموا • انه سيدخل عين علمه بانه دخل • وانكر

الآخر ون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه \* الاول \* تنافي محمولها بالمواطاة  
اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه دخل جهل وبعد الدخول  
الاول جهل والثاني علم \* الثاني \* تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ  
يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اميد خل الدار ولا يعلم انه دخلها  
سواء علم انه دخلها ولا وكذا يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم  
انه سيد خلد سواء علم انه سيد خلد ولا \* الثالث \* تنافي شرطيهما فان شرط  
كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيد خل علما  
عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف  
لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع \* الرابع \* تغاير متعلقها اذ لاشبهة ان  
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين  
\* الخامس \* انه كثير ما يوجد احد هادون الآخرفان كثير من الامور  
يعلم انها مستعق البنة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا  
بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لاشبهة لاحد ان كثير من الامور  
بحيث لا يحصى مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها  
مستعق وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذا الوجوه ان  
العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبت الملازمة وتم الدليل \* وللاولين  
ان يقولوا سلما تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لافرق  
بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لا الاثر على الماضي ان في على الاستقبال  
وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمان فثبت معنى الماضي ما هو قبل زمان



حكيمى هذا ونعنى المستقبل ما هو بعد زمان حكيمى هذا والمضيان لا يتحققان  
 الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا  
 ازلا وابد من غير تجد دولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه  
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل  
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئى تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يتنى  
 احد هما ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا  
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب  
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا  
 يعلم على وجه كلى ومرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن  
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علامتنا الباعن الدخول تحت الازمنة  
 ثابثا ببداله و هذا كما انه تعالى لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة  
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا  
 كذلك لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس  
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور  
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل  
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها  
 بلا تغير اصلا وليس مرادهم ماتوهمه البعض من اني علمه تعالى محيط بطبائع  
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه  
 من ان العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلول ينافي ماتوهموه \* ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المشككة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل  
هذا القاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فنفاة مذهبهم في هذه المسئلة  
على اى محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم  
تنافي اصلهم المذكورين ولا مجال لتحليصهم عن المنافاة . والثاني . ان  
دراك كل جزئي بالآلة جسمانية فلو كان البارى تعالى مدركا للجزئيات كان  
جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو  
بالآلة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذى المقدار فيما  
الامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه  
تعالى ببعض الجزئيات اعنى المستكالات وان كان ظاهر عبارتهم عاما  
والافندهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم وهو مبنى  
على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التخييل  
وما يجرى مجراهما من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات  
كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة  
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا عراض عليه منع تلك  
المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبنى على ان ادراك  
الشيء انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه واثبتنا سلم فلانسلم ان انطباع  
ذى المقدار له محمل وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار  
باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود الذهنى  
وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجى كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم استحالة فضلا عن بدايتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود  
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على  
ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قروا سابقا ان  
كثيرا من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء  
ذامقدا ليس منها الا ترى منهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم  
جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا  
لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره  
بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما  
قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من  
انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها  
مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في  
حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المنفردة فنقد حلول ذي المقدار فيها تعرض لها  
المقادير والافستاع حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيما  
لا مقدار له اظهر من ان ينبغي على عاقل . واما المجرد الذي ينطبع فيه صور  
المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب  
ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن  
اوليس بمحصل تابع لحصول ذلك الشيء اولا حصوله فلو كان الباري  
تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكأن ذلك العلم اما  
تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زائدة عليه و كان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال \* والاعتراض عليه \* اننا لنسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا نقدر كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالكميات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري في ذاته فيها اجراء ما ذكره من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعة التي ذكروها في الاضافة فقط \*

❁ البحث الرابع عشر انه حل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة اولا \* اثبتنا الفلاسفة وانكروها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كمتعلق نفوسنا بابدنا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابدنا فانما هو لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لانفسيها ولا باثباتها ولا يتم ما اوردته الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نقرر مذاهبهم في هذا ثم نورد ما ذكره في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى \* امامنا مذهبهم \* فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كمالته واستكمالها بها عن الفلك وجوهر الآخر منطبعاني مادته وصورته  
 بمنزلة نفس الحيوانية لئلا تسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاضلاع  
 ويقال له النفس الجسمية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس  
 للفلك نفس غيره \* واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر الآخر  
 مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتعريف مستكملا  
 بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة  
 للكليات بذواتها والمجزيات بواسطة الآلات الجسمية \* والامام الرازي  
 جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية  
 تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه  
 ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتا لنفسين اعني اذا اتين  
 متباينتين وهو آلة لهما معا بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالدرك وان  
 لم يدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت  
 صور الجزئيات مرتبة في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة  
 في ادراك الجزئيات كخبا لنبال النسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير  
 سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فلي هذا ان يكون الفلك  
 حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو  
 حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس  
 للفلك وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى  
 اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى \* واما استبدالهم على ثبوتها

للفلك فلم فيه مسلكات احدها لا ثبات النفس المجردة وثانيها  
لا ثبات النفس الجسمية

المسلك الاول لم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة  
لكان مبدوا مجرد او هو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل  
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصود بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود  
بالذات المسمى بالفرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها  
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان  
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من  
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة  
والالزام تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب  
الحل دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصله بالفعل لا بعض  
الاضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة  
الى الفعل وليس المقصود وضعها شخصيا بعينه والا فان لم يقع ذلك الشخص  
ابدا كانت حركته الازلية الابدية هباء محض وهدر اصرفا وهذا امتنع على  
تلك الاجرام العالبة الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه  
عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان  
المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان  
كون الشيء معينا يعني كونه كليا يعني كونه معينا قلنا لا كذلك  
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وما يصدق على

كثيرين فهو كلّي نعم قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه  
وبهذا الاعتبار يكون قسماً للكلّي فالشبهة انما تنشأ من هذا اذا كان المقصود  
من حركة الفلك امر اكلّي فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد  
اليه لان القصد الى المجهول محال بدية والعامل للامر الكلّي لا يجوز ان  
يكون جسماً ولا جسمانياً كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه  
ليكون عقلاً اذ المفروض انه متعلق بمجرى الفلك بالتحريك فيكون شيئاً مجرد  
الذات عن المادة متعلق العقل به وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة  
الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدئاً وانفساً مجردة وهذا ما اوردناه  
• فان قيل • ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك  
نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات  
عليه وصعب الامر عليهم باقتطاعهم عن الجواب عنها واهلاً اكتفوا بان  
يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة وئى آخر اما ان يكون جزئياً معيناً  
منه او كلياً الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات • قلنا • ان  
ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى متنها عند امر جزئي بسيط  
لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة  
لم يتم قولهم الغرض ليس جزئياً معيناً ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك  
لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة  
الى اسكن فالزوم مسوق • فيلزم ذلك لو لم يكن هذا الحزبي غرضه دائماً  
وان اريد توقف • • • • • جزئي ولم يتعد الى حزبي آخر فلا مركب لك فطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فالاستدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات  
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية  
والثاني انها ائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية  
والاخيرتان باطلتان فنبين الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة  
لا بد لها من مبداء هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا  
عنه في الوضع او لافان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق  
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة  
او لافان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك  
كالنفس الجسدية ان قلنا انها مبداء الحركات الجزئية لتلك على ما هو  
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع  
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة  
بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال او لا كما اذا هبط الحجر منه  
واما بطلان الاخيرين . اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة  
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك  
بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من  
الاورضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل  
ثم يتروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء نصيب لزم ان يكون شيء الواحد  
بعينه مطلوبا بالطبع ومهر وباعنه بالطبع وهو بخلاف ما اذا كانت  
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض بعد حصوله من غير غرض



آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر  
بعد حصوله ان عدمه اولى من وجوده \* واما القسرية فلو جبين احدهما  
ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستدبرة  
لا يجوز ان تكون بانضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا  
عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شئ من الحركتين  
مقتضى طبع الفلك فلا يتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون  
قسرية وناقسا ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن  
في طباع المتصور ما يقاوم القاسر فلنقضى انه حركة بقوة معينة في مسافة  
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا ممتنع وقوع حركة ما لا في  
زمان ولنقرضه ساعة ثم نقدر انه حرك جسما آخر في طبعه ميل الى خلاف  
جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه  
ايضا في زمان اذا كررنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود  
المعاوق ولنقرضه ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طبعه ميل الى خلاف  
جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة  
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت  
الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطوء وهذا التفاوت  
ليس الا بسبب تفاوت المعاووق في الحركتين اذ القوة والحركة والمسافة فيها  
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاووقين ومعاوق الثانية نصف  
معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كزمان الحركة العادية للمعاوق فتكون الحركة مع المعاوق في السرعة والبطء كالحركة لامع المعاوق وهذا محال فان قيل • هذا منقوض بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية • قلنا • المقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا المرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالى باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اى ان حركة الفلك دائمة فلانها في السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب • هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك • والاعتراض عليه • انا لانسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلانسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعله والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان  
كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث  
لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها  
ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء  
منكم • فان قيل • غرض الفعل لا بد ان يكون مغائرا له بالذات اذ يلزم  
ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور  
في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من غرض  
لا يتنا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها • قلنا • الفعل الذي يجعل  
نفس الحركة غرضه هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تعارضها فلا محذور  
• وقد يقال • في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة  
لا يمكن ان يقتضيه لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير  
ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وملاقراره في ذاته لا يمكن ان  
ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لاذاته بل لشيء  
آخر يتحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة  
فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر • اما اولافلان  
قوله مقتضى الشيء يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده • بدوام  
وجود مقتضيه فسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار  
لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في  
الحركة بمعنى المتوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير فارة انها لا تدوم

في حدم من حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اینه  
 ووضعها وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه  
 ضرورة ولا برهان كيف وانقول الحركة لا بد لها من مقتض البتة  
 فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر  
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني ننقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى  
 اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لا متناهي كونه واجبا والتسلسل  
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ماذكرنا لو سلم  
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو  
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق لارادة بوجوده  
 لا بد وانه وقراره يفرض من الاغراض واما ان يافلان ماذكره على تقدير  
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون  
 المحرك القار كافي في وجود الحركة وعلة تامة لها ولا يلزم من هذا ان  
 لاتكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء  
 آخر غير ذات المحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بنوسط مطلوب  
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لاتكون مقصودة  
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست لالتأوى الى الغير والتوجه  
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه  
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقولكم  
 ان طلب المحال دائما محال انه المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

باستحالة المطلوب و من اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى  
 يتمتع منه طلبه و لو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات  
 وغيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهان  
 اصلا و لو سلم فماذا كرتتم في امتناع ان يكون مقصوده و ضعا عينه من ان هذا  
 الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما  
 يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع  
 ارادة اخرى متعلقة لوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا بد لنفي  
 ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمية  
 المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة  
 و لو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على  
 ان يكون العقل انطباع الصورة او مستزماله وقد بينا بطلانه و اما ما ذكرتم  
 في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك  
 ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوعة و ما ذكرتم  
 في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا  
 بالطبع و بطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم  
 ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا واللازم ان يكون المطلوب بالطبع  
 متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها  
 و كل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة جيبشذ مطلوبان بالطبع  
 و متروكان بالطبع و اللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة \* وقد بطل كون كل  
 منها طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم  
 لا تقولون به \* فان قيل \* لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية  
 ما يلزم في الحركة للسند يرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع  
 مهرو باعنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة  
 ليست لان وقوع التحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول  
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك \* قلت .  
 افمثل ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها  
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نقص الحركة او منزوم  
 من نزوماتها لا يمكن بدون ذلك \* وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧  
 فان كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً ومهرو با  
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلباً له وهو يديهي  
 الاستحالة \* ويترتب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلباً له بعينه لانعدامه  
 بتركه واستحالة اعادته غاية انه يكون طلباً له فلا يلزم كون الهرب عنه  
 مطلوباً ولا كون الهرب عنه طلباً له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة  
 المستديرة مطلقاً اي سواء كانت طبيعية او ارادية بقسرية لان كون الشيء  
 توجهاً اليه بعينه محال قطعاً على ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة  
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز  
 ان تكون قسرية ممنوع وما يثبت عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاحلاف الطبع غير مسلم واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما  
 للقاسر لزم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون  
 المعاق وهو باطل فاسد بمقد متيه ❁ اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان  
 عاوت الزمانين في الحركتين الاخيرين لذاتيهما تقتضيان مقدار من الزمان  
 لا متناهي حركته كانت لافي زمان في الصورة المفروضة الحركات الثلاث  
 بحسب المسافة وتماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان  
 من غير تفاوت فيه ولا تعاق له بالمقاوم والمعاوق وهو كما فرض ساعة في  
 الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض  
 ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان  
 الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع  
 المعاق كهي لامع المعاق ❁ وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة  
 لذاتها لا تقتضي مقدار معين من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك  
 الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان  
 كل زمن مقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل  
 مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى  
 وكذا ما قيل من ان زمان قابل للتقسام عند هم الى غير النهاية  
 وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة  
 فكل حركة فرضت في زمن فصفتها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي  
 ايضا حركة في زمان فصفتها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معيناً من الزمان بل مطلق الزمان واما  
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فان تفاوت بين المقادير انما  
 هو بحسب تفاوت المقاومات وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لانا  
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معيناً من الزمان و ليس بنا في  
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها  
 الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان  
 الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة  
 الحركة الى فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في  
 نصف ذلك الزمان ممكناً في الواقع واثبات هذا مشكل جداً واما بطلان  
 اللازم فلان المعاق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في  
 المعوق فتكون حركة ذى هذا المعاق كحركة عديم المعاق بالضرورة  
 ولا امتناع فيه ثم نقول ذلكم تعارض بحركة الوجد بالقسر الى السفل  
 اذا غرزي الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية  
 وليس بينها وبين ما اذا غرزي الجد او السقف فرق مع انها ليست على  
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف  
 الطبع فلانسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقاً وما وردتموه  
 من الدليل على تقدير تسام صحتها فاما هو في المحدد للجها خاصة  
 ولم تذكر واد ليلاً شاملاً للافلاك كلها حتى يظن في صحتها وفساده  
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته



كيف كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي  
 فان قيل . سكوت الفلك محال فضلا عن ان يكون مقضى طبعه وانما  
 قلنا باسما لانه لان الفلك بسيط اي اجزائه المفروضة متساوية في تمام  
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع  
 هي فيها والاضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها  
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك  
 الاحياز وعلى شيء من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها  
 في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واسمالة هذين القسمين غنية  
 عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد  
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكون على الفلك وايضا  
 محال لانه رجحان بلامرجح واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة  
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكون  
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبني على بساطة  
 الفلك وهي ان سلت في المحدد غير مسئلة في غيره ولادليل لكم عليها في  
 غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع  
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل  
 النقط المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا وجزأ من دائرة صغيرة  
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية  
 معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزأ من كل دائرة صغيرة او كبيرة

مما ولا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقضية  
وكل واحدة مما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما  
هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معابل على التعاقب وعلى التقديرين  
يلزم الرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير  
واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستقيمة على الفلك بل استحال  
كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه  
لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا  
استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة  
اذ لا بد للمتحرك من احدها واما انهم ارادوا وان الحركة المستديرة  
لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم  
في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت  
كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسر الا من بعضها  
لبعض وانها كلها متشابهة الطباع حتى لا ينصور اختلاف من قل القسر  
او المقسور وشئ منها ليس يثبت مع ان الثاني على خلاف مذهبكم على انه  
لو تم فتما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس  
كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة  
الفلك دائمة فمن انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمته  
اما للملازمة ولانها انما تتم لو كان الزمان مقدارا حركة الفلك كما زعمه  
بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما نوهتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه • الوجه الثاني • من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيجي بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة • فان قيل • العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا فالاستدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور • قلنا • العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعلم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور • والا اعتراض على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كلفنا عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور واستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى \*

المسلك الثاني \* ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تنكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكل الى جميع جزئياته على السواء فلما ان يقع عند ارادة الكل جميع افراد \* وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شئ منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشئ بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع المخصوصة لا بد له من مبدأ لا رادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمية وهو المطلوب \* والا عراض عليه من وجهين \* الاول \* ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شئ يكذب به الوجود ان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم ياخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد هابعتها بان يشعر قبلها بان من اى موضع والى اى مرتبة يرفع قدمه وفي اى موضع يضعها وبغير ذلك مما له مدخل في تشخيص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضوعين بعد ودهما بحيث لم يدخل  
في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل  
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص  
الزمان \* وادعاء أن كل من يمشي ايا ما بل شهو او اعوا ما في حال غفلته  
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا سكايرة  
عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل  
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا  
من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور شخص الخطوة لان قطع  
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كل محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات  
الفعل لا توجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل  
الاعلى واحد بل نقول اذراك الجزئيات من حيث الجزئية والشخص  
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم  
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو  
توقف وجوده على العالم به من هذه الحيشة كان دورا فالحق ان تصور  
افراد الكلى والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط  
في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من  
يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر  
بوجه جامع مانع بل يكفي تصور بوجه ما واعم وانما فصلنا الكلام هنا  
غاية التفصيل لانا ترى كثيرا من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور فحسبنا ان تغتر الطلاب بظاهر مقالتهم . الثاني . انه مبني على كون العلم حصول الصورة والافلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطالنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل الارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتها اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبه ان لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولافان كان الاول واجب وجوده وان كان الثاني واجب عدمه فحين الاختيار واستواء الطرفين وجوازا فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فيقتدروا بتحققها واجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنها . قلنا . فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجودها فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمها فيجب عدم فعل وهكذا الحال في مؤثرها فلا يظهر للاختبار معنى ويصير الفعل لاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون لاراد ما يصحح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل والترك من غير موجب تام يستلزمها واذا كان  
كذلك ظهر جواز كون العالم حادثا مع كون فاعله قد يمتحارا وهذا  
ما وعدناك في البحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة  
يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند هم قد يمة مع انهم  
يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استنادا الى المختار باتفاق  
الفرعيين فقد اخطأ \*

❀ البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم ❀  
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه  
بواسطة او وسائط وحينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالغرض  
فما ذكره في البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استغراج الاوضاع  
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالغرض واما غرضه الاصل فقالوا هو التشبه بما  
هو اكل منه فيكون هذا كمال النفس الفلكية في ذاتها وما سبق تكميلا لجرمها  
ولهم اختلاف في التشبه به اهو في الكل شي واحد ام متعدد قد ذهب بعضهم  
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم  
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط بهو الفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول  
تعالى ورد ابو علي المذهبي بان كلامها يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة  
والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا  
كان التشبه به واحد في الكل مع اختلاف حركاتها فبسبب الاختلاف اما  
جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل

واحدة او لطبيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضى جهة معينة واحدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لنشأ به اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لما لا يكون الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد او المفروض هنا انه واحد فاختلف الحركات الفسائية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به واحدا ثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابهاه وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحدا منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مبانة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه وفيه نظره اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فسيب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر



لجواز ان يكون السبب شيئاً آخر من خارج . لا يقال . فحينئذ لا تكون  
الحركة ارادية و الكلام فيها . لا نأقول . الزوم ممنوع و انما يلزم ذلك  
لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب و ليس كذلك بل حاله  
وصفه لها و كون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية  
فان الماشي بالارادة كثير اما يقصد السرعة و يعوقه عنها عائق و لا يخرج بذلك  
حركته . ان كونها ارادية و لو سلم فقله ليس للافلاك طبائع الى آخره  
ممنوع و قوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى  
و قوله لنشبهه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك  
على الانفراد و الاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر  
و ليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة و لو سلم فقله اختلاف الحركات  
الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى  
بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعاً انه كثير اما يقصد شخصاً حركتها معاً  
اخذ شيئاً معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه يختلف حركاتها  
في الجهة و السرعة و البطء لانساب و قوله و انما تعدد التشبه لو كان التشبه  
به متعدد هذا ممنوع . لم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات  
التشبه من احد الى التشبه به و صفاته . فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ  
الاول و هو تعالى و قدس عن الله يكون فيه تعدد بوجه و الكلام فيه  
قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية و اما تعدد  
الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه و الصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا متنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات  
الحقيقية الكمالية عن اصلها \* واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان  
الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة  
واحوالها والام يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشيء للشيء لا تقتضى الا ان  
يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حال من احوالها  
او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالبدن الاول او بمجرد  
آخرو لا ينصord ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون  
تشابه الفلكين في امر غير الحركة و احوالها ولو سلم فلم لا يكفي في وجه التشابه  
نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى  
من احوال الحركة يكون ممتنع على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وباجملة  
ما ذكره لود المذهبين غير تام لكن صحة شيء مع المذهبين ايضا غير ثابتة  
لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية  
والاقربية وعند جمهورهم ان التشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض  
كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذي هو العقل السابق  
عليه الموجود له \* واعترض عليهم الامام الرازي \* بان الاشكال  
الذي اورثوه على من قال بوحدة المشبه به يعني لزوم عدم اختلاف  
الحركات لا يندفع بقولكم بنعده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لاتنصون  
بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج  
جميع كمالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبيهه بالعقل لا من حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول مشاركة في ذلك الكمال اعنى في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان ما به امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبيهه للافلاك بها كان التشبيه به من العقول هو القدر المشترك وكان التشبيه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه . واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان واحد مع وحدة التشبيه به غير ممكنة . وفيه نظر . لانا لانسلم ان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استمالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية والحقيقة . ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبيه بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك بالحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرهما والا ولان باطلان لوجوه . الاول . الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع المنافر للجسم فهما المتاحيان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى  
ملائم وبالعكس والقلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال \* الثاني \*  
ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم تنامي الشهوة او الغضب غير  
متصور . الثالث . ان المشهي او المغضوب منه امان يحصل او يندفع في  
وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم  
دوام جهل القلک وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة  
او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون  
المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول  
تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقه  
والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو  
اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه  
عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابد او اللازمان باطلان  
وكذا ملزوماهما فكذا ملزوماً احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من  
حركته حصول شبه له لذلك المعشوق في كماله بحسب ما يمكن له وذلك  
المعشوق جميع كماله الممكنة له حاصله بالفعل كما ذكر وبين في موضعه  
ولا يمكن هذا قلک لان كماله مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنامي لاعدادها  
كالواضع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذي جميع كماله بالفعل ان  
يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون  
هود اثافي استقراج فرد منها من القوة الى الفعل ليقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها  
وليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترئفا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر  
الا لوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الين والكم والكيف  
والوضع كما ين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما ين هناك  
ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمر كته ويتشبه به بمعشوقه  
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب  
ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا  
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة  
الى الاكثار والتكرار لكن انبه على بعضها لزيادة الاستبصار . منها . ان  
كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية  
فضلا عن ان يكون مبنية بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة  
الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه \* ومثل قولهم عدم تهاى  
الشهوة والغضب غير متصور \* ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه  
محال وغير ذلك \* ومنها \* ان مجرد الوضع ليس كالا معتد به بحيث يليق  
من اولئك الكمال العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا  
اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضى وعدم الاستقرار على  
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار  
وعلى كمالاته التصرم والتقضى فانظرا انت بعين فطنتك في هذا واحكم  
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه وليس لو سكنوا دائما

واستقروا على حالة واحدة كانوا الشبه بالاجورز اتفاله من حالة الى حالة  
اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقتا لم يد ان لا يسكن ولا  
يغير من حركته واذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال  
بهذه الاوضاع والتشبه بسيم الكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة  
الحلم ولا يعد سعيه الا هدر او عمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك  
الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا  
وسببا للتشبيه فالفلك عندهم سبط فتنسب جميع الاحوال الى اجزائه على  
السواء فالواضع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير  
المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد وداخر من  
السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقع هذه  
الواضع دون غير هار جحان بلا مرجح وهو باطل \* واجاب عن هذا  
بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه  
الواقع كانت ادخل في النظام واقفع للسفليات والتثنيات والمقارنات  
والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل  
الحركة للتشبه وكيفية من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات  
وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك  
الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر  
فيختار الاول على الثاني فاخيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار  
خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج \* ورد ابو علي هذا الجواب

بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفته وكيفيته نفع  
 السافل وما يعود اليه والالزام استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف  
 مستكملا بالخصيس وهو باطل \* وفيه نظر \* لان استكمال العالى بالسافل  
 انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه. وكان معنى الاستكمال  
 به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال  
 ممنوع \* اما الاول فلان لا يتم ان ليس للانسان كمالات غير موجودة في  
 الفلكيات بل نقطع بان كثير منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليه وعليهم  
 اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا  
 ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر  
 كمالا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة  
 منه والاستاد كثيرا ما يستفيد شيء من التلميذ. واما الثاني فلانه لا يلزم من كون  
 غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها غاية  
 ان لهم دخلا في حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا  
 بالخصيس بهذا المعنى وادى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه  
 وكالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح  
 لانه لما كان الفلك بسيطا عند هم مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون  
 كل جزئين متقابلين منه موضعى القطبين فجاز حركة كل فلك الى اى جهة  
 نفرض من الجهات الغير المتناهية وعلى اى حد يقدر من السرعة والبطء  
 فـ كـ وة يـ حصولها من كـ كـ اخر غير متناهية مثل ان

يتحرك الآن من الشرق الى مغرب على عكسه وما على العكس بالعكس  
 فصول النسب بالحركة على لوجه المخصوص رجحان بلا مرجح . فان قيل \*  
 النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع  
 السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض \* قلنا قد علم  
 بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لا تترتفع بها  
 السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم  
 انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عنها تلك الآثار لا بد لكم من  
 حجة على هذا ولا يجذبكم الاحتمال لانكم بعد الاستدلال \* قال الامام  
 الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة في غابة  
 لكافة وقد صدق \* واعلم \* انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآخر بالعجز  
 عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولوانهم رأوا في الابتداء  
 ما رأوا في الانتهاء لتجوع الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء  
 الطريق . ومنه الاعانة والتوفيق \*

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات  
 ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عامة بجميع الاشياء  
 الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابد  
 فكل منها منتقش بصور جميع الموجودات زلا وابد او ما وقع في كلامه  
 الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز بها لان مراد به جسم  
 مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكتابات على ما هو رسم الكتابة



لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصور غير متناه مفصلا  
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين  
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية فانها مجمعة في محل  
 واحد غير قابل للتقسام. ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام  
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكروبيون والملائكة  
 المقربون عن العقول وهذا متقاربا للمعنى لان الاول من كرب بمعنى  
 دنا وقرب. وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن  
 عقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى  
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كلمات  
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش  
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسي عن الفلك الثامن. وبنو اعلى ذلك بيان  
 سبب اطلاع بعض المغييات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها  
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما  
 في النفوس الفلكية لكن لانها كها في التفكير فيما تورد الحواس عليها من  
 المشتبهات والمستكرهات وفرط اشتغالها يجذب الاولى ودفع الثانية خلعت  
 عنها حين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل  
 لها دواعي اتصال بتلك الجواهر فنقطع فيها بعض الصور المطبوعة فيها فبها لزيادة  
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله ولده وما شبه ذلك والصور  
 المنطبعة في المع من بعضها جزئة فيقطع في التائم كما هي وبعضها كاية فتخلها

بيان سبب اطلاع بعض المغييات في المنام وبيان اقسام الروحانيات

فتخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقيا في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها  
جزئية فهذا الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الابطاحول  
من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك  
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد  
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة  
فهي ايضا الرؤيا بالمعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور اى تجاوز  
من شئ الى شئ اذ هنا يتجاوزها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما  
مناسبة كذلك فهي من اضغاث احلام لا يعابها ومنها ما اذا كانت  
النفس قبل النوم مشغولة بشئ متوجه اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ  
في منامه . ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل  
فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس حينئذ . ومنها  
ما اذا كانت التخيلة ملوطة بصورة كثيرة لاشتغالها بفعلها في الخيال  
فيراه النائم وسيجيى بيان هذه القوى اعنى الحس المشترك والخيال والتخيلة  
في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى . ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من  
الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخلط فعند غلبة  
الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السوداء  
سوداء وعند غلبة الباغم يعضو بنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء  
والاولياء عن المفيات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية  
او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادئ العالية فينتجع فيها من صور المعقولات المطبوعة في تلك المبادئ بقدر صفائها ومناسبتها لها كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه نقوش كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفالتها وهو لاء الكاملون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر وادوم ومتناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن المغيب اذا طلب منهم اظم رآية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا لغيرهم ولهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهم احدهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادا لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز ان تصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمرة الحجل وصفرة الوحل وارتعاده عند استعداده خوفه وسقوطه من مشى على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثير ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في بدن كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل  
 شديدة و حرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانياً \* ان تكور قوتهم  
 المتخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة تماثيل واستباحا يخاطبونهم بكلام  
 مسموع منظوم كما يرى الناظم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه  
 كلاماً منتظماً اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا  
 ليس بمستنكر فان من شان القوة التخيلية ان تبرز العقول المرتسم في النفس  
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك  
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال  
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجرب هاعن الشواغل البدنية واقطاعها  
 عن زخارف الدنيا الدنية ينأى لها مشاهدة العقوليات في اليقظة بادنى  
 توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال  
 \* احداها . قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة \* فمنهم من يكتسب  
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقدما تها وترتيبها على ما ينبغي \* ومنهم من  
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة \* ومنهم من لا يحتاج في بعض  
 النظريات الى النظر والكسب بل بتنبيه من غيره \* ومنهم من لا يحتاج الى  
 التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة  
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس \* ومنهم من تحصل له  
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات  
 فيلاحظها اما في ازمنا او في اقل زمان من غير استعانة بشيء \* ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا ومنهم من ينتهي في البلادة  
 الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهميه  
 اولا يفهم منها الاشياء يسيرا حكي ان واحد اقرا كتاب سيبويه في النحو  
 على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم  
 افهم منه حرفا فنفس الشيء هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها  
 وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها  
 في اقل زمان والها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من  
 شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار  
 نور على نوره وثانيتهما قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كما لا نقصانا  
 فمنهم من ليس له قدرة نامية على استعمال اجسام بدنية وهي لا تقاد لارادته  
 اما لكسل غلب عليه او بسبب آخرة ومنهم وهم الاكثر يقادله بدنه وهو يتصرف  
 فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف  
 في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلفت في قوتها  
 المتصرفه جدا اذ اطلقت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة  
 او خسف الارض بشخص او قوم انتقادت له تلك الاجسام ونفذ تصرفها  
 ووثاقتها قوته التخيلة فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة  
 في الخيال من طريق المحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا  
 انسانا ذرايين او انسانا بل راين وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من  
 طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض العدو والعدو في معرض

الولي، وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها بالباس المحسوسات وتلقها الى الحس  
المشترك فيدركها في صورة المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هبتها  
من الخارج ولهذا سميت متصرفة ايضا في لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة  
فتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق  
بها لا تنفرغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فاذا نام  
صاحبها وركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة قراغ للتوجه  
الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة  
واما تخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الخواص اياها وجذبها الى جانبها  
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس  
فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل وهذا تقرير مذهبهم  
في التأصيل والتفريع واستدلوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما مر في  
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيا هنا  
لا يجري بالنسبة الى كل عقل فيها هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته  
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا وما النفس (١)  
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه  
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشيء لا تمكن بدون تصوره  
فالنفس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها واذا كانت عالمة بالحركات  
كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب  
اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتسديسات والتشليات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا  
 بجميع المسببات لاننا لاهم جمع الاسباب وما نعلمه منها لانعلمه علما تاما لان توجه  
 قوسنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة  
 حقوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم يجمع اسباب شئ  
 يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا مثل طلوع الشمس وكون ثوب رطب  
 مقابلا لها وعدم غيم او سائر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا نعلم البتة انه سيخف  
 وحينئذ فهي عالمة يجمع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى  
 تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مرّت اليه  
 الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة يجمع الكائنات لا يعزب عن علمها انتقال  
 ذرة في الارض ولا في السموات \* والاعتراض عليه \* اننا نسلم ان حركات  
 الافلاك ارادية بمعنى كونها برادة قفوس الافلاك نعم هي ارادية  
 بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يجد بهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف  
 كل حركة جزئية على ارادة وتصوير جزئين وقد مر بيان هذا في المبحث  
 السابق بما لا مزيد عليه \* ولئن سلم فقوله ان العلم التام بالسبب يوجب  
 العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه  
 فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما  
 بينا للمسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك  
 ان ارادوا به تصور مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل  
 نفس الثالث ولا تنهيتكم لا نعد وعن انه لا بد لتلك القفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا  
 للاشياء القلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء  
 معينة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من  
 الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكره لو فرض تمامه فمما يعطى علمها  
 بمسبباتها لا باسبابها ومباديها ومدتها كم انها عالمه بجميع الاشياء فشيئهم قاصرة  
 عن مد عامهم واما ما ذكره من التفريع فليس الاخصابة واهية ليس مستندا  
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث  
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاده ان النبي ياتيه في يقضته  
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة يشاء ربه تعالى المتزده عن  
 التصور ويلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة  
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون  
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجوز  
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهذا احتمال آخر ليس ابعد  
 مما ذكره بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية  
 اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للاتقاش بصور الكليات  
 والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها  
 كما ذكرنا فاحصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء ما بسبب النوم  
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينقطع فيها تلك الصور من الامور الخارجية  
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور



الحاصلة في اشياء اخرى وما الدليل على ذلك . وما ذكرناه في بيان امر النبوة  
من اختصاص النبي بالحصال الثلاث فغير تام مع اعتراقهم بان وجود النبي  
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في النهاية الازلية واما ما ذكرناه في  
الخاصة الاولى من ان النبي يطلع على جميع ما يمكن اطلاق البشر عليه دفعة  
او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاق غيره على مثل ذلك مع ان مذهبهم  
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما  
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك  
فلا يتميز بهذه الحصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الحصلة كما ذكرناها  
للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك  
بسه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكرناه في الخاصة الثانية من  
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من  
الولي غير النبي كما يشاهد ويقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا  
باسباب . مثل السحر الذي يبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسد غيره بدنها  
فان وقوع السحر تأثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي  
يبدؤها تنجح القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل  
للحوادث وللحوادث شرائطها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف  
تلك القوى والشرائط وقد رعى الجمع بينهما تصد رمنة آثار غريبة خارقة  
للعادة بدو مثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالفلكيات فقط . ومثل العلم  
الخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ماوراء النهر  
فان عندهم حجر اذا التي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب  
شخص بسمرقند من الماء الذي التي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير  
علمه بمحال ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى  
ادت الى الاضرار باهلها فوقع في خواطرم ان ذلك بسبب الحاصية التي  
عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من  
الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي  
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه  
منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع  
الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك  
من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق  
بدلائل الشرع والمشااهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام  
العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الحاصية لا يجب ان تكون  
حقيقية بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور  
للي يتاز بها عن غيرها وما لم تكن الحاصية حقيقية لا تميز صاحبها عن غيره  
ولا يرد علينا معاشر الملبين في المعجزات مثل ما وردنا عليهم لاننا نقول كل  
الامور يخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى  
النبوة كذا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده  
علم انه نبي وتميزه عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للي من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بماثل النفوس وبان المتماثلين متكافئان  
 فيما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما  
 ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنسبة التي  
 هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر  
 النبي ونواهيها مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لها او هام بجهة لا اصل لها  
 ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور  
 الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت مثبيلات جميع الانبياء  
 على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم  
 جواز تعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من  
 الكلام الذي لا على حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار  
 وامثال ذلك مما هو خلاف آراهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصالح العالم  
 وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام ببيانوا واضحا  
 بحيث لا يقع الخلق كلهم الا سردمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل  
 وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا ويعقله بعد اعترافه بالنسبة  
 وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يحمل الله له نور افئاله من نوره  
 ﴿ البحث السابع عشر في بيان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو  
 علاقة عقلية وعلية حقيقية بينها ام لا ﴾

فعند من ذهب من الملمين الى ان للحدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر  
 ليس موجود الذات علة لموجود اصلا وعند من ذهب الى ان علاقة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة  
 لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة  
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية  
 حقيقية لبعضها بالسببة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية  
 لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول من  
 الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل  
 الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده  
 مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاته الماء له وعدم  
 احتراقه على ملاقاته النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن  
 بالنظر الى طبعي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت  
 مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء  
 لكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط  
 لا يمكن ايجادها بدونها كاجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له  
 واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها  
 علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون على  
 ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود  
 الممكن منه وقد مر تاسارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن  
 بعض وعية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ القباض  
 والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فأعلمنا أي شيء نوع اختلاف واضطراب في مواضع من كلامهم أن طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الحفة علة الليل إلى المركز (١) والجسمية علة للتعزيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة إلى غير ذلك ومراراً هم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا الحكماء المترتبة على هذه الاطلاقات وفي أكثرها أن العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور والاعراض بل للنفوس البشرية أيضاً المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف عليه وجود هذه الأشياء بشروط وأسباب هذه يحصل بها تلك الأشياء استعداد الوجود وقابليته له وفيضها ناهي المبدأ على ما هي لائقة به وأما المقال للكل فهو المبدأ لا غير فناسب أن يجعل البحث ثلاثة فنون لا بطل قولهم الأول ولا بطل قولهم الثاني ولدفع ما أورده على المذهب

٢ قالوا طبائع الأشياء علل فاعلية لا مورو جودة

أما في ذوات تلك الأشياء ككيس النار وسخونتها وما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه ولا مورو عديمة كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتئام وعدم صلوح الجماد للتكلم ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا ينكرون أويأولون بعض معجزات الأنبياء كعدم تأثر بدن إبراهيم عليه السلام بنار غرود واشتقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك أما عدم قبول الفلكيات

(٢) هكذا في الأصل والظاهر أن تكون العبارة هكذا - الحفة علة للبعد عن

المركز والنقل علة للميل إلى المركز ١٢ مصحح

٧ يياض في الأصل ولعله الفن الأول في إبطال القول الأول ١٢

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين  
في موضعه ولا نشغل هنا بنقلها وتزييفها تحريزا عن الاطالة والسأمة واماني  
غيره فلا دليل لم على ما ذكره الا ما شاهدوا امرار من ترتيب شئ  
على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلة الحقيقية بل على السببية  
العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز  
حرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا  
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى  
زمان وقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس  
من العادات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن  
او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متناول في البين فان دعوى  
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في  
اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غيرهم  
ايضا معترفون بان هذا الترتيب لا يوجب العلم بالعلية والعلولية فضلا عن  
كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبائع  
كما ذكره هو المراد ببطلانه هنا مع انه مبني على نفى كون الله تعالى  
فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في مواضعه

٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى  
العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهود اتم الفيض بمقتضى  
ذاته لا بخلق فيه ولا عدم وانما يثاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لانهاية  
المبدءا وارادة على المحل اعني الهيولى او الموضوع او البدن مستندة الى  
الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا  
متدرجا ويستعد المحل لقبوله كذل الى ان ينتهى الى استعداده القريب الذى  
لا يحتاج بعده الى شئ آخر فينشذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل  
وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات  
وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كمقابلة شعاع  
الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع  
وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اهلون من الاول لان الترتب  
المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشئ اصلا  
لان يتوهم دليلا على ما ذكره ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث  
ليس العقل الاول او واحد الآخر من المبادئ التي هي اعلى من العقل العاشر  
ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى  
وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لافاعلا  
بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما  
ذكره في معرض الدليل على كون البارئ تعالى موجبا بالذات  
لا فاعلا بالاختيار رفع عدم تمامه لا جريان له هنا قطعا \* ثم ان قولهم  
هذا ناقض لكثير من قواعدهم \* منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب  
المركز والخفيف الى جانب المحط طبيعي لان مبدأ هذه الحركة اى فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث  
السفلية منه وهو مبدأ أو فاعل لها ومنها حصرهم الحركات والميل في الطبيعة  
والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا  
التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية  
بوجهين \* احدهما \* انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأً لها خارجا  
عن المتحرك وممتاز عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والتقييد الثاني متنفذ  
هنا اذ لا وضع للفعل \* وثانيهما \* انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين  
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية  
ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية  
ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عند هم  
موجب لا مختار \* ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذا اخل  
وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له  
مكان معين لا يتنقل عنه الا لقاسر ولو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى  
لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه \* ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان  
من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفاعل فلا يكون مقتضى  
طبع الجسم والا لا اجتماع علته مستقلة على معلول واحد وهو محال \*

٧ قالوا المميز ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار  
مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عقل ولا يقبلها قبل  
وذلك لان طرفي المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساوية النسبة بعد تعلقها



باحدهما خازني كن أن ان يتغير ويتعلق بالآخر وخيستد برتفع الوثوق بعلومنا  
 البدئية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعاً إذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة  
 وعلى ميّتاتجان ذوات افنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض  
 وازهار وشقائق ومن ورائنا طبول هوائل وبوقات بوائق وعلى رؤسنا  
 طواويس ولقالق وتحتنا زراعي ونمارق وفي ابداننا مقامع ومطارق  
 الا اننا لا نرى شيئاً منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق  
 علمه فينا ويجوز ايضا علمها بغير ان مشعلة واشجار مرتفعة لم يرد الله تعالى ان نراها  
 فلم يخلق فينا رؤيتها وان يكون قدامنا طبول هائلة واصوات عليه لم يخلق  
 فينا سماعها وان تصير اهل السوق حكماً فضلاء واقشتم كتباً حكيمة وصحفا  
 الهية وان نصير اوفى البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شهاباً شداد الى  
 غير ذلك مما لا يتناهى عداد افلم نتيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز  
 تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتها عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون  
 شيء من علومنا البدئية والحاصلة بالنظر لافي الالهيات ولا في غير هاتين  
 بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية  
 ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها  
 فلا يكون ما وقع في ذهنا بالضرورة ولو بعد النظر مجزوما به وفساد هذه  
 اللوازم غنى عن البيان والجواب ان مثل ما لو ردتموه علينا واراد عليكم  
 ايضا فانكم معترفون بان طرق الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى  
 الوقوع وايها يقع يقع لمرجح والمرجحات من وجود الاسباب واشراط

وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث  
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان  
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وماشا بهما من المذكورات  
يكون مفقود افلهذا لانها مع كونها موجودة هناك فلا يكون علما بعدمها  
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس  
بالاشياء المذكورة واذا جازتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ  
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيموزان يحصل لاهل السوق  
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان  
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض  
من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه غير الاستبعاد للالاف بالمعتاد ويموزان  
تخضع هيولات اقشتم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع  
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون  
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم  
انه يرى القطرة البازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة  
دائرة والشجر المنصب على الشط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة  
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه  
كثيرة بحيث لا مجال لكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات  
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان  
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة \* وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذن الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينهما وانتزع منها صوراً كلية يحكم بعضها على بعض ايجاباً وسلباً اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فبين ان الالتزام وارد عليكم ايضاً فما هو جوا بكم فهو جوا بنا \* والجواب \* عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا يتنافي حصول العلم به علماً يقينياً اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك ان شيء قطعاً ولا نتردد فيه مع اننا علم ان تقيضه ممكن وعدم علماً به ايضاً ممكن فاني اعلم ان مما سى الآن قلم وقرطاس واعلم قطعاً انه لا يمتثل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعاً انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سين لي ومن انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

• واما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم  
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن  
بوجوده الآن وجوابها ماحررناه •

المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا  
والمراد من التجريد ان لا تكون متحيزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان  
يبين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات  
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس  
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك  
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقييلين صالح لان يعرفاه • قال الامام  
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية  
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية  
ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس  
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينها في  
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة  
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى  
كما لا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى  
كما لا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه  
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول  
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجرّدات

والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا  
آلى والمراد به ان يكون ذا اجزاء وذاقوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها  
خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وافعالها من الحرارة والبرودة  
والتمسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل  
بنفس تلك الصور وبقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر  
عنه افعال الحياة التى هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة  
الارادية والنطق \* ويان فائدة هذا القيد يستدعي تهديد مقدمة وهي  
ان لم اخلافا في ان لكل فلك حركة خاصة كالحارج والندوير  
والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهي محرقة للكل والافلاك  
الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية  
عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخروجها  
عنه مطلقا على الرايين وعلى الراى الثانى لايخرج بذلك القيد فزادوا  
هذا لايخرجها عنه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ما هو  
مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول الجسم طبيعى آلى  
الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية  
حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية  
والتنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان  
التعريف شامل للنفس الفلكية على الراى الثانى لانها كمال اول الجسم طبيعى  
آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن  
يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي  
كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين  
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا ولا للجسم على ما ذكر من  
معنى الكمال الاول لانه لاشبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورة  
الجسمية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من الكمالات  
او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي  
المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات  
البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت لتلك النفس  
مجردة وامان لا يثبت له الا النفس المنطبقة فتعريف النفس الفلكية على  
رايه نام فان قيل النفس الانسانية كمال اول للانسان لذي هو النوع  
لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه غير  
عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطع لكل احد في تلك النوع لانسان  
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم  
مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس  
لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق  
بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ الصدور افعيل ليست  
على وتيرة واحدة عادة للارادة فانما نسميه نفسا فمذكره مفهوم عام مشترك  
بين النفوس الساوية والارضية كالمختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون  
نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون  
مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعلمة للارادة بل واجد لها وهو النفس  
الفدكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل  
اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة  
كصورة العناصر والمعادن والقوة الغازية والنامية وغيرها وهذا ان  
القسمان لا يشملها ذلك المفهوم وليس شئ منها نفساو لعل نفس الطالب تنزع  
الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس  
بان نشيرهمنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكننا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية  
اذ هي الالهة الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات  
والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واهو الالهة متغايرة  
فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع  
عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء  
الشخص واستكمالها وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي  
قوة تجذب الغذاء اى ما من شأنه ان يصير كله او بعضه جزءا للمغذى من الفم  
الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتميز الاخلط  
الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلط منه الى العروق فيتميز هناك  
ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له \* ومنه  
الانسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلا ساويا يتمايز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة ثامة ويلتصق به ❀ ومنه الهضمة وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته المساسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزءا من المغتذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة ❀ اولاهـا في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كماء الكشك الثخين وابتداء هذا من الفم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا وثانيتهما في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا ❀ وثالثتهما في العروق فان الاخلاط تندفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليهم اللون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتهما في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من القوهات اللبيفة للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصورته جزأ منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر انقباضا فلهذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولا اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الماء القسدة والقبح والصد يد المندفعة من مواضعها وللرابعة المنى فبقوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي اربعة القوى المذكورة وتسمى اندفعة



ومن الغاذية ❀ وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما  
 يتحلل فيه صورته ❀ ومنه النامية ❀ وهي قوة تجعل الغذاء تمتد اخلا بين  
 اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد ابها على ما يناسب  
 طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن  
 العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد ابها احترازا عن السمن فانه  
 ذير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة  
 لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احترازا عن الورم  
 فانه ليس مناسبا لطبيعة ذى الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله  
 اعند ال حجمه وامام ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان ❀ احدهما ❀ المولدة  
 و ذى قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الاثنين  
 خاصة على اختلاف الرايين جزأ ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع  
 الآخر كما ذكرنا اكثر او من جنسه كالبعول والكنولود من اجتماع الكلب  
 مع الذئب فعلى الراى الاول المنى متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج  
 وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات . وثانيتهما . المصورة  
 والتميزية "رحم تميز تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور  
 والتميز والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى  
 طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم  
 الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة  
 به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأً للذين الامر ين. واما مبدأً الاول. وهي القوى المدركة  
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر. خمس منها في ظاهر البدن وهي  
الحواس الظاهرة واطهورها واشتهاها لاجابة هنا الى تفصيلها. وخمس  
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة. اولها. الحس المشترك وهي التي  
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه. مقدم  
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه  
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى  
الثالث على هيئة دودة. ثانيتهما. الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور  
بعد غيوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر  
البطن الاول من الدماغ. ثالثتها. الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني  
الجزئية الكائنة في المحسوسات كصدافة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس  
به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبيهة عند احساسها به ومحلها مؤخر  
البطن الثاني من الدماغ. رابعتها. الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي  
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم  
البطن الثالث. خامتها. المتصرفه وهي قوة تنصرف في صور المحسوسات  
بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات  
الصرفه ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير  
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكايز الصدق في صورة  
العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا بقطة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها مقدم  
 البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مدأ الثاني .  
 فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها واثانية تسمى نزوة وشوقية  
 فان كانت باعثة على الحركة انذل ما تخيله المتحرك فاعا تسمى شهوية وان كانت  
 لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين  
 الوجهين ثم تشاقها ثم تريد هاشم ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة  
 كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط  
 اليد فتحصل لكل منهما حركة فهذه هياكل اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات  
 والقوة التي منها تمد يد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة  
 الحيوان تسمى نفسانية نسبة لما احاط الى نفس الحيوان للاختصاص بها  
 او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا  
 بحمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تمددها على الوجه  
 المذكور باختلاف الآثار والافعال كالغذى والنمو وال جذب والامساك  
 والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفاعلها واحدا كالصورة  
 النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فانبثوا اكل واحد منها فاعلا  
 وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذي هو استحالة ان يصدر من  
 الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل  
 الوجوه والصورة السانية والحيوانية وسائر قواها ليس شئ منها كذلك  
 فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محل لها

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور  
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل  
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل  
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد  
 الجذب والامساك وغيرها يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا  
 كالخيال والوهم فان حفظهم للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها  
 لهاو كالتخيلة فانه يصدر عنها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من مناف لاصحهم  
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا او فاعلها هو العقل الفعال  
 ثم من العجائب تجوز صدور ثلاثة اشياء من المعلوم الاول كما ذكر من  
 قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلوم العاشر وعدم تجويز  
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية  
 ومحفوف لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء  
 والعقلاء وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما هو المقصود في  
 هذا البحث فنقول استد لو اعلى ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه  
 بعضها يدل على انها ليست في البدن ولا جزأ منه ولا المازج اذ كل واحد  
 منها مامتوهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسام ولا جسمانية مطلقا اما  
 الاول فتلا ثباده \* اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر  
 ايضا لهذا الذي اصبح على الشخص باسمه العلم يشبهه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه  
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون علما بذاؤه قبل وصول المؤذي اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمتسبين محال وتغفل عن بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزائه معلقا في الهواء لا حرقه ولا برد فانه في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر والملمس وقد فرض خاليا عنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالشرح وهوليس يحصل في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزأ منه ولا مزاجه ولا شيئا من حواسه وقواه \* والاعتراض عليه \* ان من ادعى ان النفس والمدر ك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر اولامن ان النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين ليس بشيء لان تنبيه بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منها على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصياح وبوصول المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأثران في غير الانسان من الحيوانات \* ثانيها \* ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة واما على تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم

آلة لها شرطها في فعلها واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع  
 الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة. واما انتفاء اللازم فلان النفس  
 قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط  
 يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط  
 \* فان قيل \* هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد بصير خرفا  
 فينقص الادراك فقد اختلفت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل  
 على ان نفسه حالة في الجسم \* قلنا \* ممنوع فان اختلال العقل  
 باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حامل في الآلة بخلاف  
 ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس  
 حالا في الجسم \* والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال  
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد  
 امامستغن عنه فقط او قاد حافي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد  
 فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذا تعدى النقصان الى ذلك  
 الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة \* وبما ذكريند فع ما قيل ان يقال  
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم  
 والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال \* ثالثتها \*  
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو  
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه  
 هو الذي تولد ولومند مائة سنة واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالتحليل في المدد الطويلة ينتفي ما كان او لا بالاكلية ويحصل بدله مثله واذا  
 انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض  
 بلا محل وانتقاله الى محل آخر \* فان قيل \* هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع  
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام  
 الشخص باقيا وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها \* قلنا \* اجزاء كل  
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر  
 فلو عرض التحلل لبعض متهادون بعض كان رجحانا بلا مرجح \* والاعتراض  
 عليه \* ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لان يقع  
 لكل منها ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان تحلل بعض  
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر  
 الممكنات \* وما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة \* الاول \* ان للنفس عوارض  
 واحوا لا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني وما هو كذلك فليس يجسم  
 ولا جسماني اما الكبيرى فيينة واما بيان الصغرى فبوجوب \* احدها \* ان النفس  
 يخل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم  
 كذلك في جسم او جسماني \* بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس  
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير  
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر  
 الامتناع ولو سلم فال المطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة  
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها \* ويان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني  
 منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها  
 اما انقسام الجسم فظاهرا واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم  
 لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلوا ما ان يكون بتمامه حالا في كل  
 واحد من اجزائه فليكون حالا في محال غير منتهية وهو ظاهر البطلان  
 واما ان لا يكون حالا في شئ من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف  
 واما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض  
 لا الكل كما فرض ثمان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في  
 الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف  
 وان كان منقسما لنقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من  
 اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الانقسام فتبين امتناع حلول غير  
 المنقسم في الجسم ولا في الجسماني \* والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على  
 كون العقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو الكشاف  
 الشئ عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا سلم  
 انه 'الحلول في ذات العقل لجواز ان يكون في آلة له ويكشف من هناك  
 عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكر  
 في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل  
 النقطة والوحدة والاضاءات كلابوة ونحوها فانها كلها امور موجودة  
 عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها و



الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب ومحال  
المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس  
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقاً بل انقسام المحل الذي يحل فيه  
الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل  
فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في  
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي  
ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو  
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم  
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب  
فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص  
آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من  
حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه  
من حيث هو فلا يرد النقض وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقض  
للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في المحلية فليس كذلك وان النقطة  
حالة في الخط لافي مجموع الخط والتداعي وان اراد انها شرط لحلول الحال  
في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد  
والابيض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه  
حلول كل للحقوق طبيعة اخرى محل هي كيفية اسناد ادية له فلا يوجب  
انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة  
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث  
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع  
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيط لم يكن واحدا  
واجاب بعض آخر عن النقص بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانيا  
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور انقض ليس سرانيا  
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه  
انقسام المحل انقسام الحال فيمكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل  
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل  
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان  
المدرجات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدرجات ما هو غير منقسم  
والا كان كل مدركة مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة  
ولو سلم امكانه فالطلب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس  
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل  
على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا بل يلزم منه ان تكون  
مجردة لاحتمال ان تكون جوهر افرادا متميزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا  
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوع قوة في ادلتهم على نفيه \* ثلثها \*  
ان عارض النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون  
مجردا \* واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايان والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفردا صلا. واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي تمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها. والاعتراض عليه \* انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي فجاز ان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجاز ان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها \* ثالثها ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة \* والاعتراض عليه \* انا لانسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل وليس لكم ان تسموا  
مدعاكم ويا نكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى  
الجسمانية لا تقوى على انفعالات غير متناهية ظاهرا على رأيكم فان انفعال  
النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال  
هيولى العناصر من المبدأ الفياض لقبول الصور والاعراض عنه دائن غير  
متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على ثقلات غير متناهية دفعة  
فهو ممنوع وان اردتم ان ثقلاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل  
آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره  
في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد  
في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمانية مع  
صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المنتهية عنها رابعها ان النفس  
تدرك ذاتها وادراكها ولا يتناهى ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته  
وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير  
ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف  
يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للعبوات العجم قوسا مجردة وهم  
لا يقولون به خامستها ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرار الافاعيل بل قد  
تقوى عليها كما في نوال الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والجسم والتقوى  
الجسمانية يكملها ويضعفها دائما تكرار الافاعيل والاعتراض عليه انه يجوز  
ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور ياباه  
 \* قلنا \* كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمية لا يسلمها  
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة  
 وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين  
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل \* سادستها \* ان النفس  
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمية ليست كذلك  
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخضرة والذائقة  
 بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة \* سابعتها \* ان النفس  
 تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا  
 كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا لم تمنح لا يمكن اثبات  
 صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليهما \* مثل ما مر في الوجه الخامس  
 مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها \* ثامنها \* ان النفس تنطبع  
 فيها ماهيتها المتضاد بن معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى  
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من  
 العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء . الانطباع ماهيته في العالم واما الكبرى  
 فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه . انه  
 ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولوسلم فلانسلم  
 اشتراك الوجود الذهنى والخارجى في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن  
 داب القوم ان يجعلوا كلامنا هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة  
كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلوا ومر حارا او باردا خشنا او لين  
وان هذا السموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبمعكس هذا وبامثال  
ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود  
واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة  
ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت  
ان المدرك لهذه الاشياء والحالكم ببعضها على بعض شيء غير جسم  
ولا جسماني وهو المطلوب والاعتراض عليه ان من يزعم ان النفس  
جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه  
الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه الثالث  
ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالم بشيء من  
وجه واجاهل به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة  
ما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر  
لاقسامها فتكون عالمة وجاهلة معاء والاعتراض عليه اولان المراد  
بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصف ثابتا  
فانما يحصل بل هو عدم العلم عمن من شأنه ان يكون متنا فعدم شيء من له  
العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام العلم بجزء من  
نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلم احد على اطلاق الجاهل عليه  
باعتبار خلوج جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا ان كان المراد به الجهل المركب لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للقيضين في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محليين \* وثانيا انه منقوض بالاعراض الجسائية مثل النفرة والشهوة واللذة والام فأن محلها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتبهيا لشيء ومتنفرا عنه وملتبذا به ومتألمًا عنه معا . واما الصنف الثاني فهو دليل واحد وهو ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لازم احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحلها او امتناع ادراكها اصلا والى تقسيمه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس مما ياتحقق صورته الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعل التقدير الاول يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى التقدير الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى لمحلها او لا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء واجتماع المثليين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه فحيث امتنع ادراكها لمحلها اصلا واما بطلان التالى فلا تها قدرك في بعض الاوقات القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا \* والاعتراض

عليه انه ايضا لم يتبين على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت  
 حاله مرارا ولو سلم فتخار ان ادراكها للمحل يحتاج الى حصول صورة اخرى  
 ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودها في ان  
 يوجد اعمافي الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واحدا كان وجود  
 احدهما خارجا جها والاخر ذهنيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحققة ليس  
 اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية والاخر النفس الحادثة  
 فيها ولو سلم فبطلان التالى ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون  
 محلهما اجتماعا ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء  
 نقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس  
 بان يقال ان كفى في ادراكها حضور ما عيانتها عند النفس لزم ان تكون مدركة  
 لها دائما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا جمع المثليين بل الاجتماع هنا  
 اظهر لان محلهما كليهما هنا النفس لا غير والتالى باطل بقسميه لانا النفس قد  
 تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانها اتفاقا  
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتشبيته وتوجيهه والعذر عنه  
 اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الدالة بحسب الظاهر  
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس وغير  
 ذلك مما يوضحها ويزيل الحفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد  
 الطالب للحق باذعان وانقياد ينفع بها وهذا الكلام لا يعجز عنه احد فكل  
 من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد



الطالب الحق فيبطل طريق المنظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لا تمامها بالبيان احد مع اهتمامهم التام بتقدم كلامهم • فان قيل • اذا كانت النفس الناطقة مجردة عنهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسا حث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون • قلناه لان اسم النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوع كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا •

﴿ البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثه وانها هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا ﴾

وهنا مقامان • الاول البحث عن قدمها وحدوثها • فنقول اما المليون فقد انفقوا على انها حادثه لانهم انما العالم العالم بجميع اجزائه حادث كما مر ولهم اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله • واما الفلاسفة فلهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واسندوا عليه بثلاثة اوجه احدها انها لو كانت حادثه لكانت مادية لما تبين من ان كل حادث مفقود الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالقدم باطل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة. ثانيها انها لو كانت حادثة لغت لان كل كائن  
 فاسد والتالي باطل لما سياتي في المقام الثاني فالقدم باطل فال المطلوب حق  
 \* ثانيها انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالي باطل بيرهان  
 التطبيق فالقدم مثله. بيان الملازمة انها على تقدير حدوثها فتقرر الى شرائط  
 من جعلتها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومتربة لدوام حدوثها  
 مادامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تنامي النفوس مع  
 الترتب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه. فان قيل . كيف جوزتم  
 عدم تنامي الابد ان ونفتم عدم تنامي النفوس وما الفرق بينهما قلنا .  
 الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تناميها غير  
 مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هناك اتم جملة متناهية فلا يجري  
 فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس  
 فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق  
 ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا  
 عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور  
 اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد  
 او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى  
 النفس واقساما او التالي باقسامه باطل. اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة  
 قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت  
 متعددة ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بدنها وانها باقضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لا بد وانما ولا بد ان يكون بالقوايل لان تعدد  
 افراد النوع الواحد لا يكون الامعلا بالقوايل كما تقر في موضعه وقد مر  
 اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعينها بيدها الموجود الآن متعلقة  
 بيد آخر وهو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد  
 التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس  
 عمرو ويلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو  
 الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما  
 بطلان هذه الامور لاول ظاهر اذ لو سلم ان كل ما ليس متماثله لاشبهه  
 في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث  
 والرابع مما لا يخفى على احد وواجبنا عن ادلة افلاطون واشياؤه اعم  
 الاول فبانه حد تساميم ان كل حادث مقتدر الى مادة هذه المادة اعم من  
 ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني  
 وهو لا يتنافى تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان  
 الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلائث نعم هذه القضية  
 دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا  
 لا يستلزم طريقان الفساد عليه لجواز ان يجمع عنه مانع غير ذات الحادث  
 واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة  
 في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي  
 او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير وحدتها من غير ما الجواب

عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ما ذكره في بيان الملازمة من ان التمايز  
 اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة  
 و لو سلم فالخبر في المبرع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير  
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم و لو سلم فلانسلم بطلان الامر الاول  
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان  
 اصلا مجردا استبعادا وهو لا يجدي في المسائل العلية وفي بطلان الامر الثاني  
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير و حجة غير ملزمة للخصم \* المقام الثاني في البحث  
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا \* على بقائها الفضلاء من المليون  
 وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا ينصور حينئذ بقاؤها  
 مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه \* اما المليون فهم متمسكون بنصوص  
 الكتاب والسنة واجماع ائمة الدين على بقائها ابدادها واما الفلاسفة فلم على  
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة  
 فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لجردان يكون آلة  
 لها في اكتساب كمالها فاذ احصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها  
 ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة  
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كمالها فلا يوجب فسادها وفناؤها فسادها  
 وفناؤها ثم هي معلولة للمبادئ العالية الباقية اذ لا وابدافهي ايضا يجمع  
 كالاتم باقية بقاءها وهو المطلوب . والاعتراض عليه . ان تلك المبادئ ان كانت  
 علة ثمة لوجودها لزم كونها قدسية بعد ما وقد اعترفتم بانتفائها وان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقاءها بقاءها ولم لا يجوز ان يكون شرطاً في  
 بقاءها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فتاؤها فناؤها من بقاءها بقاءها  
 كما يلزم من حدوثها حدوثه \* الثاني \* ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل  
 لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامر ان  
 باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على  
 تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون مادتها مادة اخرى ولتلك المادة  
 مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة  
 فتكون هي جوهر مجرد اباقياً يمنع الفناء عليه اذ يتمتع فناء غير المادي ولا نغني  
 بالنفس الا هذا \* بيان الملازمة \* انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل  
 وقوة فناء والامر ان مختلفان والالزام ان يكون باق بالفعل حتى الواجب  
 فانها بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلاً  
 للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه  
 ولا شك في بطلانه فظهر انها متنافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء  
 وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل  
 قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه  
 فيلزم كونها مادية \* والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك  
 الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسماً ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون  
 لها مادة وصورة مخالفان لمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل  
 حدوثها وباقية بعد فناؤها وما ذكر من انا لا نغني بالنفس الاجوهر مجرداً

باقيا تمتنع الفناء عليه فيكون بقاؤه بقاؤه باعنه باطل لان ذلك الجوهر المقروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة \* وواجب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اول او الاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزءا لما لا وضع له بالضرورة \* وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها \* وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك \* وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالية فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع مذكور من بطلان قوله انا لا نفى بالنفس الا جوهر مجرد الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها \* ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحقيقا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه . وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجى قائما به فهو صحيح لكن لا يلزم منه اجتماع المتناقضين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن اوهيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فناء لا فرق بين حدوث الشيء وامكان فناءه في الاحتياج الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها لا هيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعنى فليجوز ان يكون محل امكان فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم بان لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فناءه مباثاله بالضرورة والالجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر وبالعكس ومحل امكان فناءه ما في المشرق ما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن من حيث هو مباين للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن لقبضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك الصورة من قبضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعلمها فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا لامكان حدوثها فليبدن من حيث هو مباين طاليس محلا لامكان حدوثها من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة التديرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا  
هو محلها اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان  
يكون محلا لفسادها وفنائها لمباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن  
لانعدام الصورة موجبا لاستعداد انه لانعدام النفس كما كان استعداد  
لحدوث الصورة موجب لاستعداد حدوث النفس لان استعداد شيء  
موجب لاستعداد جميع علمها او من علم الصورة النفس كما مر فاما استعداد  
انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله وفيه نظر  
اما اولاه فلان المستدلين بهذا الدليل كفي على وغيره بنوا الكلام في اثبات  
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتى كما مرته اليه الاشارة في  
صدر الكتاب والامكان الذاتى لوجود الحادث مقدم بالذات على  
حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد  
لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة  
في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان \* واما ثانيا فلان قوله اذا حدثت  
النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتى  
لا يزول عن الممكن ابداه \* واما ثالثا فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن  
والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه  
فيه كما يشاء وصار آلة له في تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان  
فنائها ما بفساد البدن او بقدره القادر وادته او بطرو منصف له والكل  
ممنوعه اما الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب



فناء النفس ❀ واما الثاني ❀ فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة  
❀ واما الثالث ❀ فلان المناقاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة  
والنفس ليست مادة حتى يتصور طر ومناف لها واذ امتنع اللازم باقسامه  
امتنع المزموم ❀ والاعتراض عليه ❀ منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب  
فنائها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة  
وصورة لا كجادة الاجسام وصورتها فنفي بزوال صورتها ولو سلم فلان سلم  
امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرط البقاء فبعد  
خراب البدن تنفي لا تنفاء شرط بقاءها واما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا  
ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود ولا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة  
والارادة واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها  
ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعه وان اراد في المادة عنها  
اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آنفا ❀

❀ المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد ورواح الى الابد ان  
هل هو ممكن وواقع ام لا ❀

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد ❀ قال الامام الرازي  
في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك  
ان المعاد اما جسما في قسط وهو قول اكثر المتكلمين ❀ او روحا في قسط وهو  
اقول اكثر الفلاسفة الالهيين ❀ او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين  
او ليس بواقع اصلا وهو قول القداماء من الفلاسفة الطبيعيين ❀ او ليس شي

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما توقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شئ غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر اباقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه ❖ ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى. ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى. ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عام التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية\* وعند من يقول بهما معامناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس وتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنحمل البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد.

❖ المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم ❖

ان اكثر الملمين جوزوا اعادة المعدوم. سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شئ اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدل لهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا  
والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع  
الممكنات فيكون ايجاده مقدورا له جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر  
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازه \* فمنهم من ادعى ان  
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض  
عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم متمنعة لكن  
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالذليل غير  
مسموعة \* ومنهم من استدل عليه بوجوه \* الاول \* ان تخلل عدم بين الشيء  
ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان  
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما  
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالوجود به ليس  
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين  
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه  
ثبت الاستلزام \* والاعتراض عليه \* انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام  
لان عدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمان  
وجوده الواحد \* فان قيل \* ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني  
يقضي تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان  
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين \* قلنا \* نعم لكن يكفي التغاير  
الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى  
 الاشئين متغايرين تغاير اعم من ان يكون ذاتيا واعتباريا هكذا قيل وفيه نظر  
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم التخلل وهو مقدم كذلك  
 على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشئ حقيقة متقدم على ذلك الشئ  
 حقيقة فما ذكر بلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورى  
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء  
 ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها  
 منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشئ  
 الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود  
 عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد  
 موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشئ الواحد يكون ابيض بياضين  
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد • الثانى •  
 ان اعادة المعدوم لا تحقق الا اذا كان الوجود بعد العدم هو الموجود  
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والالم يكن  
 اياه بعينه لان الموجود فى زمان غير الموجود فى زمان آخر واذا كان  
 كذلك كان موجودا فى وقته الاول فيكون مبتدأ لا معاد اهذا  
 خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متنافيان  
 • والاعتراض عليه • انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون  
 ذلك لو كان الوقت من شخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الوجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل  
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالاعراض الغير القارة  
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم  
ولا يجدى نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على  
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا  
كان كذلك فهو معاد لامبتدأ فلا يلزم خلف والاجتماع المتنافيين ❁ الثالث ❁  
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم  
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز ❁ اما الملازمة فلا نه اذا جاز اعادة  
المعدوم ويجوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض  
وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لا اشتراكهما  
في الذات وجميع الاعراض ❁ والاعتراض عليه ❁ انا لانسلم جواز خلق  
مثله في الاعراض المشخصة كيف ولو صرح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود  
شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ❁ ولا اعادة لاستواء جريان هذه  
المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة ❁ الرابع ❁ لو جاز اعادة المعدوم  
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان  
يميزه عن الممتنع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا  
التمييز محال لان المعدوم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز ❁ والاعتراض  
اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من  
لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتمييز الذي مقتضاه وصفان

اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا  
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بها  
في الخارج كما في الاحكام الصادقة على الممتنع كيف ولو صح ما ذكرنا  
ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم  
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة  
في نفس الامر الى آخر المقدمات فها هو الجواب في جواز الاحداث فهو  
الجواب في جواز الاعداد ❀

### ❀ المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني ❀

اثبتته المليون عن آخرهم ومعتمد هم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية  
التي لا تقبل التأويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة  
للتأويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها ❀ وانكره الفلاسفة  
وقالوا الاحياء للبدن بعد موته ولاجنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم  
جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا القيل فأنما هي تمثيلات وتصورات  
للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيم لارباب العقول الناقصة القاصرة  
عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرصية  
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم  
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمديّة التي  
لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تنهياً والشقاوتهم الكبرى وهي  
الحرمان عن تلك اللذات والتألم به اما على التأيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا بالبهذ او لا يذك فليس لهم بعد الموت الم ولا لذة اصلا . وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة يمتنع فتاؤه ها وانكروا المعاد الجسماني بناء على ان اعادة المعدوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها بديهي ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلذذها بالذة عظيمة روحانية لا يقدر قدرها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها وانصفت بالردائل ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فينبو الولا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجوده . منها . ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناجح وكثيرا ما يكون الشخص مشتتيا بها جذاذا على تناولها فيعرض له خاطر اللعب بالشرنج ويتخيل الغلبة فيه فيتركها ويشغل به زمانا طويلا فلو لان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتها لما وقع من العاقل ترجيحها عليها . ومنها . انه كثيرا ما يتركها عند توافقه نفسه اليها اذا اتواهم نقدا حاحا في حشمتها بسببها ولو لان لذة الحشمة اقوى من لذتها لما كان كذلك . ومنها . انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياها فلو لان لذة الايثار وما يترتب عليه من الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك . ومنها . انه ينفق كثيرا ما من ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد يتحقق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتبهات  
الحسبة التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك. ومنها\* انه كثير ما يقع نفسه في  
ورطة الهلاك بمارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم يتعد يوم السلامة  
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع  
ثنا يقع بعده توهم انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الثناء اشد من اللذات  
الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون  
اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا  
يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قدياً تيان  
به اليه وايضاً تلك الحيوانات تؤثروا عليها على نفسها في الطعمة وكثيرا  
ما تسعى في دفع الموزي بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها  
وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقاً  
ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واثرفها بوجوه  
الاول\* ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات  
العقل اشرف من مدركات الحس وكما كان كذلك كانت اللذة العقلية  
اقوى واشرف من اللذة الحسية\* اما الصغرى فيبين جزئها الاول من وجوه  
اولها\* ان ادراك العقل يصل الى كنه اشياء ويميز بين ماهيته واجزائها  
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء القلبي للدهية ويميز جنس جسم  
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما  
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى\* وثانيها\*



ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس مناهية لبقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات العقل هي البارئ تعالى والمجردات بذواتها ومدركات الحواس ليست بالصفات الاجسام ولا شبهة لعاقل انه لا شرف للثانية بالنسبة الى الاولى \* واما الكبرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم او مسببة عنه ولا شك ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر فتكون اللذة في ادراكه اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا \* الثاني \* من الوجهين \* ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهب من حال البهائم \* قال الامام الرازي هذا الوجه اقناعي خطابي جدا وانه اشار بقوله جدا الى ان الوجوه الاخر المذكورة لا تثبت هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن كونها اقناعية لكن هذا اظهر في هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيه الا انه ليس في تزيفها كثير فنعلم ان هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعملية



